

ÁLVARO VALLEJO CAMPOS

PLATÓN

el filósofo de Atenas

65

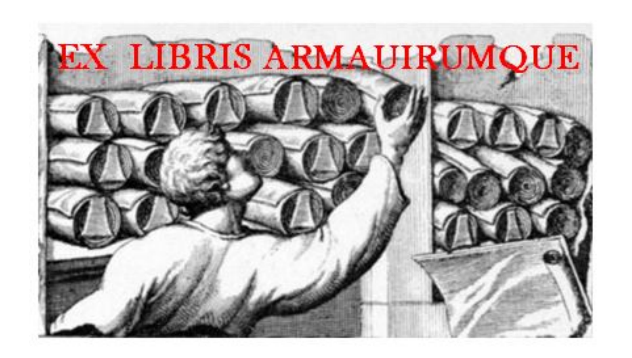


A.N. Whitehead dijo, quizás exageradamente, que toda la filosofía occidental era una anotación a pie de página de la obra de Platón. Pero no cabe ninguna duda de que Platón es uno de los grandes clásicos del pensamiento, y todavía hoy ejerce sobre nosotros una seducción irresistible. Sus obras escritas en forma de diálogos revelan un talento drámatico extraordinario, que sabe implicar al lector en la reflexión sobre los grandes problemas que constituyen aún hoy la tarea del pensar. La filosofía platónica nació de su Vocación política, y en este libro se muestra la relación de los temas más diversos que abordó en sus obras con el núcleo fundamental de sus preocupaciones ético-políticas.

Álvaro Vallejo Campos

PLATÓN

El filósofo de Atenas



MONTESINOS

Biblioteca de Divulgación Temática / 65

Primera edición: 1996

Edición propiedad de Literatura y Ciencia, S.L.
Diseño cubierta: Elisa N. Cabot
Ilustración: detalle de un grabado títulado
La creación del mundo, de Cayetano Aníbal
ISBN:
Depósito legal:
Imprime: Novagrafik-Barcelona
Impreso en España
Printed in Spain



Atenea Pensativa. "Amamos la belleza con austeridad y la sabiduría sin relajación" (*Tuc*. II 40).

Prólogo

No hace falta justificar la existencia de un nuevo libro sobre Platón desde el punto de vista de la actualidad académica. La última bibliografía platónica[1] de la que tenemos noticia, correspondiente a los años 1992-94, contiene en sus ochenta páginas varios cientos de libros y artículos. La cuestión es si tiene sentido un libro más. Existen ya en castellano varios manuales sobre el pensamiento platónico, pero los alumnos que comienzan sus estudios universitarios sienten a veces la necesidad de un libro que les ofrezca en pocas páginas una panorámica de la filosofía platónica. Los actuales planes de estudios que sobrecargan de contenidos a los alumnos no dejan lugar muchas veces para digerir los varios cientos de páginas que contiene cualquier manual. A veces esta información está incluso presentada como comentario de cada diálogo, con lo que se hace más difícil llegar a tener una idea general y sistemática de la filosofía platónica en el tiempo que normalmente se le puede dedicar a ello. Este libro está dirigido a aquellos que quieren introducirse en la filosofía platónica, pero he pretendido en todo momento hacer conciliables dos exigencias. La primera de ellas consiste en adaptarme a las proporciones y características de esta colección. La segunda ha sido huir de una presentación meramente general que no entre de lleno en los contenidos fundamentales del pensamiento platónico. Me gustaría mucho pensar que este libro pudiera servir también para preparar un examen o una clase. En ese sentido, he procurado siempre dar suficientes indicaciones que permitan desarrollar lo que aquí se expone a veces de una forma más resumida.

---

1. Luc Brisson, *Plato Bibliography*, preparada para la Sociedad Internacional de Platonistas.

Las notas indican una bibliografía mínima que informa al lector de las fuentes más importantes que se han utilizado. Además he insertado en el texto numerosas citas que remiten a los diálogos, de manera que el lector interesado puede ampliar por su cuenta fácilmente los temas que más le interesen.

Este libro, como es natural, debe mucho a otros. Me complace reconocer la deuda contraída con los grandes comentaristas como Taylor, Cornford, Ross, Jaeger, Robin, Guthrie, Friedländer, Cherniss, Vlastos o tantos otros que, a veces, no podré siquiera citar en las siguientes páginas. También me gustaría recordar al profesor Pedro Cerezo, de la Universidad de Granada, que hace muchos años alentó mi dedicación a la filosofía platónica y especialmente al profesor Tomás Calvo, hoy en la Complutense, que dirigió mi tesis doctoral y ha tenido que soportar durante muchos años la pesada carga de leer y comentar todo lo que he escrito. Quiero agradecer también a Cayetano Aníbal su permiso para reproducir en la portada el detalle de un grabado suyo títulado "La Creación del Mundo".

Por último, me gustaría decir algo sobre el título. ¿Quién fue el filósofo de Atenas? Algunos podrían pensar inmediatamente en Sócrates, porque fue él verdaderamente el que bajó la filosofía del cielo a la tierra y las calles de su ciudad natal. Sin embargo, su figura debe hoy mucho al retrato de otros y en algunos aspectos los contornos de su pensamiento permanecen imprecisos para nosotros. Por el contrario, Platón ha legado a la posteridad una obra impresionante y yo me atrevería a decir que en ningún momento, ni siquiera cuando reflexionaba sobre las más intrincadas cuestiones del cosmos, olvidó los problemas en los que se debatía el destino de su propia patria. La virtud de un clásico está precisamente en su capacidad para situar los problemas de su propia existencia en una dimensión universal y creo que Platón ha logrado esto como pocos pensadores. A lo largo de las siguientes páginas he procurado tener presente siempre aquellas motivaciones éticas y políticas que constituyen el suelo desde el que se levanta el edificio impresionante de la filosofía platónica.

Introducción

Antecedentes históricos.

Es muy difícil llegar a comprender el pensamiento de Platón, si no tenemos en cuenta las circunstancias históricas en las que estaba inmersa Atenas en el último tercio del s.V. a. de C. y las influencias filosóficas que fue asimilando al hilo de su profunda preocupación por los problemas sociales. Platón nació en el año 427 a. de C. y murió a los ochenta años en el 347. Esto quiere decir que pudo ver a Atenas en la plenitud de su grandeza y que, al mismo tiempo, durante los primeros treinta años de su vida, asistió al declive que la llevaría finalmente a la derrota ante Esparta en la Guerra del Peloponeso. En los últimos años de este conflicto, en el que se vieron involucrados la mayoría de los pequeños estados griegos, debió presenciar igualmente las dos revoluciones oligárquicas del 411 y el 404 a.C. que desgarraron a la ciudad, y poco después la restauración de la democracia. En los años sucesivos, hasta el momento de su muerte, conoció el declive posterior de Esparta, el establecimiento de Tebas como potencia hegemónica y finalmente el surgimiento del poder macedónico bajo el mando de Filipo.

El pensamiento de Platón tiene enormes dimensiones que se proyectan en direcciones muy diferentes y sería, por tanto, caer en un reduccionismo unilateral la pretensión de presentarlo como un filósofo centrado exclusivamente en problemas políticos o sociales. Pero cuanto más reflexionamos sobre los verdaderos motivos de los que nace su pensamiento mejor comprendemos

la unidad de toda su doctrina filosófica incluso en aspectos aparentemente alejados. Platón consideraba gravemente amenazado el espíritu de concordia y unidad que había hecho posible la vida en la *polis* y toda su vida luchó por aportar soluciones que contribuyeran a restaurarlo frente a la acción disolvente que habían ejercido contra él los más diversos factores. Sin voluntad de reduccionismo intentaré poner en evidencia esta intención al tratar de asuntos tan distantes como la cosmología, la ontología o la epistemología de Platón. Para ello es, pues, imprescindible que recordemos los acontecimientos históricos más significativos que contribuyeron a formar su conciencia y que incluso le determinaron a entregar su vida a la filosofía, a falta de otra vía mejor para contribuir a solucionar los problemas de su patria.

La invasión persa a principios del siglo V y las necesidades comerciales de Atenas impulsaron una política basada en el dominio del mar que sería la base tanto del enorme poder alcanzado por la ciudad a escala internacional como de la radicalización del régimen democrático, cuyos excesos conmovieron a Platón. La necesidad que tenía la población ateniense de aprovisionarse de trigo y de otras materias primas imprescindibles para su supervivencia imponía la conveniencia de ejercer un control adecuado sobre las rutas marítimas que van desde el Pireo y el mar Egeo hasta Crimea pasando por el Helesponto[1]. A principios del siglo V los persas enviaron embajadores a las ciudades griegas en nombre de Darío exigiendo "tierra y agua" en señal de sumisión al poder imperial del rey. Algunas ciudades se sometieron y otras, como Eretria, que se resistieron, sucumbieron ante el poderosísimo ejército persa. Atenienses y espartanos se opusieron a las pretensiones de los persas y los primeros pudieron protagonizar, casi en solitario, uno de los episodios bélicos más conocidos de todos los tiempos. En el año 491 a C. tuvo lugar en la llanura de Maratón la famosa batalla que

1. Cfr. J.K. Davies, *La Democracia y la Grecia Clásica*, Madrid, 1981 (1978), págs.52-3.

convirtió en míticos a los combatientes atenienses que triunfaron contra los persas en defensa de la libertad de toda Grecia. Platón recuerda en las *Leyes* este episodio como un momento ideal en la historia de Atenas. Alaba el "antiguo régimen" (*Leyes* III, 698b) que lo hizo posible, basado en el temor respetuoso a la ley y en una constitución que otorgaba los cargos políticos según cuatro categorías de ciudadanos.

Solón había establecido, efectivamente, en torno al año 594 o 593 un nuevo sistema constitucional basado en cuatro categorías de ciudadanos según los ingresos de que disponían, evaluados en medidas de granos o líquidos. Su intervención tuvo lugar en un momento de graves conflictos sociales entre la aristocracia y el pueblo, que estaba sometido probablemente a un gravoso régimen de cargas hipotecarias sobre la tierra. Solón llevó a cabo muy diversas medidas, entre las que destaca la supresión de estas deudas y el rescate de deudores que habían sido vendidos como esclavos, para restablecer una situación de equilibrio o *buen orden* (*eunomía*) entre las partes. No cabe duda de que algunas de sus medidas legislativas aumentaron la libertad del individuo frente al poder del *génos* o clan familiar. En este sentido hay que interpretar, por ejemplo, la posibilidad que se daba ahora de testar legando la tierra a una persona que no perteneciera a aquél. El establecimiento de las cuatro clases creaba un criterio económico para la distribución del poder político que acababa con no pocos privilegios de la aristocracia[2]. Según nos cuenta Aristóteles (*La Constitución de Atenas* 7), las diversas magistraturas quedaron reservadas a las tres primeras clases, es decir, a los ciudadanos productores de quinientas medidas anuales, a los caballeros (trescientas medidas) y a los zeugitas (doscientas medidas), mientras que se concedió participación solamente en la Asamblea y los tribunales a los jornaleros o integrantes de la clase inferior de los *thétes*. No es probable que la Asamblea tuviera en este momento un papel político muy importante, pero

2. Cfr. O. Murray, *Grecia Antigua*, Madrid, 1981, pág.181.

Solón creó los tribunales de apelación contra las órdenes de detención de los magistrados. Aristóteles da mucha importancia a esta medida que hace de Solón uno de los fundadores de la democracia ateniense, porque "al ser el pueblo soberano en los votos viene a ser señor del gobierno" (*La Constitución de Atenas* 9). Estos tribunales serán el origen de los tribunales populares posteriores.

Las clases creadas por Solón guardan, por otra parte, una gran relación con la participación de los ciudadanos en el ejército. Las dos primeras (los ciudadanos de quinientas medidas y los caballeros) participaban en la caballería, mientras que la clase de los pequeños propietarios (los zeugitas) formaban parte de la infantería ligera, los hoplitas, que desempeñaron un papel heroico en Maratón. Hay que tener en cuenta que los ciudadanos tenían que costearse su propio equipo militar y, en consecuencia, podían reclamar la parte que en justicia les correspondía en la administración de los asuntos del estado. La clase de los *thétes* sólo sería movilizada excepcionalmente y probablemente sus integrantes no formaban parte del censo militar[3].

Solón introdujo igualmente, si es cierto el testimonio de Aristóteles, el sorteo para el otorgamiento de las magistraturas, pero en una forma mixta, ya que tenía lugar entre los candidatos previamente designados por cada una de las tribus. Para la elección de los nueve arcontes, por ejemplo, las tribus elgían diez candidatos cada una y luego se hacía el sorteo entre ellos. Platón e Isócrates (cfr. *Areopagítico* 21-23) criticarán el empleo del sorteo, porque, sin estas limitaciones previstas por Solón, en la democracia radicalizada que ellos conocieron, pondrá el gobierno en manos de una masa inexperta sin atender al mérito de los ciudadanos.

Después del período de tiranía de los Pisistrátidas, volvieron a recrudecerse las disputas entre partidarios de la oligarquía y los demócratas, que se decantaron favorablemente del lado de estos

---

3. Cfr.J. Ellul, *Historia de las Instituciones de la Antigüedad*, Madrid, 1970 (1967), pág.48; O. Murray, *opus cit.*, pág.181-2.

últimos. Clístenes emprendió un programa de reformas en torno al año 508 o 507, que supondrá un debilitamiento del régimen aristocrático de las *fratrías* con el que se controlaba el acceso a la ciudadanía y la distribución de cargos. El fundamento de la reforma consistió en la sustitución de las cuatro tribus tradicionales de Atenas por diez nuevas tribus compuestas a su vez por tres *tritias* o demarcaciones territoriales, pertenecientes a tres zonas geográficas diferentes, la costa, el interior y la ciudad. Con esto se sustituía la antigua organización aristocrática basada en adhesiones e influencias territoriales por una organización política que diluía el poder de los nobles en nuevas tribus cuyos miembros se reclutaban en zonas muy diversas del estado. Solón había creado un Consejo de cuatrocientos miembros que ahora pasó a tener quinientos, cincuenta por cada tribu, que se elegían por sorteo de una lista previamente seleccionada por los *demoi* o circunscripciones locales. El Consejo establecido por Clístenes tendrá importantes funciones en la administración de un régimen democrático no representativo, como será el ateniense, en el que los ciudadanos decidían directamente en la Asamblea las cuestiones que se sometían a su consideración. Sus funciones consistirán en preparar el orden del día de la Asamblea, pero estará dotado de las competencias administrativas necesarias para garantizar el cumplimiento de lo decidido en ella.

Clístenes, al quebrantar la organización tradicional de la tribu, que posibilitaba el control aristocrático de los resortes del poder, puso sin duda las bases del régimen democrático. Pero este régimen de *isonomía*, que garantizaba una igualdad superior al ideal del *buen orden* preconizado por Solón, tenía, sin duda, suficientes restricciones que le alejaban todavía de la democracia radicalizada denostada por Platón. Precisamente a estas restricciones debe hacer referencia Platón cuando en el texto ya citado de las *Leyes* alaba el *antiguo régimen* e Isócrates, de la misma manera, en el *Areopagítico* (16) contrapone su ideal de la *pátrios politeía*, basado en la democracia limitada de Solón y Clístenes, a la constitución vigente de la última etapa

de las reformas radicales de Efialtes y Pericles. Tanto Isócrates (*Areopagítico* 37 y sgs.) como Aristóteles (*La Constitución de Atenas* caps. 23 y 25) coinciden en atribuir un papel importante en este sentido al Areópago. Este consejo, de carácter aristocrático, integrado por los que habían sido arcontes, era "el guardián de la constitución" y llegó a tener importantes funciones en la interpretación de las leyes, la administración de justicia y en materia de moral y costumbres.

Un hecho trascendente en la democratización del régimen ateniense fue la política marítima impulsada por Temístocles. Cuando se descubrió un nuevo filón en las minas de plata de Laurión en el año 483, Temístocles sostuvo que había que emplear estos recursos económicos en la construcción de una flota. La importancia de esta medida en la política exterior ateniense es evidente, ya que la poderosa escuadra se convirtió en el brazo armado que permitió a la ciudad la construcción de un gran imperio, pero su significado para el propio régimen político de Atenas fue también de enorme importancia. *La República de los Atenienses*, obra anónima, que se debe sin duda a un partidario de la oligarquía ateniense, tiene perfectamente claro el significado político que tuvo para el estado la dependencia de la escuadra, cuando afirma que "es justo que allí salgan mejor librados los pobres y el pueblo que los nobles y los ricos por una razón, porque el pueblo es quien impulsa las naves y quien da su fuerza a la ciudad...mucho más que los hoplitas, los nobles y los aristócratas"[4].

La invasión de los persas había dado el argumento inmediato para la construcción de una flota que debía impedir un nuevo desembarco del ejército invasor. Desde este momento, la política ateniense se debate en torno a dos opciones, la demócrata radical

4. Cfr. Jenofonte, *República de los Lacedemonios*, Pseudo-Jenofonte, *República de los Atenienses*, ed., trad. y notas con estudio preliminar de M. Rico Gómez, Madrid, 1989 (1973), págs.84-5.

interesada en el mantenimiento del poder marítimo, que daba un nuevo protagonismo a la clase de los *thétes*, y la de tendencia oligárquica, que se opone al protagonismo de la escuadra, simpatiza con los espartanos y desaprueba la política imperialista desmedida de los demagogos populares. No hay duda de qué opción fue contemplada por Platón con más simpatías. Páginas después de la alabanza dedicada al espíritu de los combatientes de Maratón y ante la sugerencia hecha por Clinias de que la batalla naval de Salamina (año 480 a.C.) salvó a Grecia, el Ateniense[5] replica que es mejor decir eso de las batallas terrestres de Maratón y Platea (479 a.C.), porque "éstas hicieron mejores a los griegos y las otras (las marítimas) no"[6]. Las trirremes, se dice allí (707a), constituyen un mal para los hoplitas que combaten, porque con las tácticas navales "hasta los leones se acostumbrarían a huir de los ciervos" (*Leyes* IV 707a). Además cuando se produce un triunfo militar debido a la escuadra, los honores, dice el Ateniense (707b), no pueden ir a lo mejor de los guerreros, porque la victoria es debida a los pilotos y remeros, "que no es gente de gran valía".

Desde Temístocles hasta Efialtes y Pericles, asistimos a una política propugnada por el partido popular que consiste en favorecer el poder marítimo, fortificar la ciudad con murallas, que la mantengan a salvo de las invasiones por tierra, y otorgar un protagonismo político absoluto a las masas populares por medio de un programa de

---

5. Este personaje representa en las *Leyes* la opinión del propio Platón.

6. *Leyes* 707c. Palabras como éstas dan la razón a Bowra cuando afirma que "Maratón era un mito nacional sin ser un mito democrático". Cfr. C.M. Bowra, *La Atenas de Pericles*, Madrid, 1979 (1970), pág.25. La democracia ateniense necesitaba un hecho heroico semejante, que se lo proporcionaría la segunda oleada de invasiones persas. Aristóteles dice en la *Política* (VII 4, 1304a22 y sg.) que la muchedumbre de la escuadra, al ser responsable de la victoria de Salamina, hizo más poderosa a la democracia por la hegemonía lograda gracias al poder marítimo.

reformas que garantizara el carácter igualitario de la democracia ateniense. Efialtes atacó el poder del Areópago en torno al año 462 entablando procesos de corrupción contra sus integrantes. Cuando fue asesinado poco después, las reformas no se interrumpieron gracias a la intervención de Pericles, que se hizo con el poder y dominaría la escena política ateniense hasta su muerte. Al término de este proceso, el poder legislativo había sido conferido a la Asamblea y el judicial a los tribunales populares de justicia. El arcontado quedó abierto incluso a la clase de los *zeugitas*, se radicalizó la elección por sorteo, suprimiéndose la designación previa, que había sido mantenida por Solón y Clístenes, y se introdujo la paga por desempeño de funciones públicas, de manera que todos los ciudadanos pudieran participar en la administración del estado. Los quinientos miembros del Consejo o *Boulé*, que se iban turnando en el ejercicio de sus funciones a lo largo del año, los jurados de los tribunales de justicia, los arcontes y otros muchos funcionarios administrativos recibían su paga del estado y con ello todas estas funciones quedaban abiertas a las clases más desfavorecidas económicamente, a las que antes se les había vedado su intervención. La práctica del ostracismo, instaurada, al parecer, por Clístenes, para enviar al exilio a cualquier personalidad que pudiera suponer una amenaza para el poder popular, y la acusación de ilegalidad o *graphé paranómon*, propuesta por Pericles para la defensa de la constitución, constituían dos instrumentos eficaces para la perpetuación del sistema.

Platón ha dado una pintura tremendamente negativa del régimen democrático ateniense y de los líderes políticos que lo impulsaron. Sus críticas coinciden en muchas aspectos con el conservadurismo de otras figuras de la literatura ateniense como Aristófanes, Tucídides o Isócrates. El *Gorgias* contiene una crítica muy dura contra políticos como Pericles, Cimón, Milcíades o Temístocles. De Pericles dice (*Gorg.* 515e) que "hizo a los atenienses inactivos, cobardes, locuaces y amantes del dinero, al haber establecido por primera vez una paga por los servicios públi-

cos". Platón criticará el igualitarismo servil instaurado por estos políticos que, a su juicio, no hicieron sino alimentar las bajas pasiones del pueblo con su política exterior imperialista. Construyeron "naves, murallas y arsenales" (*Gorgias* 517c) y "llenaron a la ciudad de tributos y otras cosas futiles de este tipo" (519a).

Después de las Guerras Médicas, en el año 478 a C., se constituyó una Confederación de estados griegos en torno al poderío marítimo de Atenas. En un principio el motivo de la alianza era la amenaza de una nueva invasión y la protección de las ciudades que habían sido liberadas. De los aliados, unos contribuían con barcos y hombres y otros con dinero, con esos tributos a los que hace referencia Platón en el texto que acabamos de citar. La superioridad naval de Atenas la convirtió en la potencia hegemónica de esta Liga. Al principio el tesoro se guardaba en Delos, pero más tarde Atenas sufrió una importante derrota en una expedición a Egipto y, por el temor a una posible invasión, se trasladó a Atenas en el año 454 a.C. Pericles utilizó los ingresos recibidos para acometer un ambicioso programa de construcciones públicas que engrandecieron a la ciudad y le dieron un esplendor que proclamaba su poder. Platón se refiere a ello probablemente cuando menciona "las cosas futiles" (*phlyariôn*) de ese régimen imperialista que "hincharon y ulceraron" a la ciudad. El punto de vista conservador veía con recelo esta política de Pericles y presentaba el imperialismo ateniense como una tiranía ejercida por la fuerza contra los aliados[7].

La política imperialista ateniense entró en conflicto con los intereses espartanos y se produjeron toda una serie de incidentes bélicos a los que se puso fin temporalmente con la paz de los treinta años en el 445 a.C. Pero el enfrentamiento entre los dos bloques con sus aliados respectivos era demasiado grande como para no estallar

7. Plutarco se refiere a las críticas vertidas contra Pericles por esta utilización del dinero de los aliados. Grecia, decían sus enemigos (cfr.Plutarco, *Pericles* XII), se da cuenta de que está sujeta a una tiranía, cuando ve que Atenas se gasta como una mujerzuela en estatuas y templos el dinero que se da para la guerra.

definitivamente en una guerra abierta y larga. En el 431 se inicia la Guerra del Peloponeso que finalizará el año 404 con la derrota de Atenas, que llevará consigo la destrucción de sus murallas y la pérdida del imperio. Con esto hemos llegado ya a los primeros años de la vida de Platón.

Pericles murió en el año 429 a consecuencia de una peste que se declaró en la ciudad. Al inicio de la guerra su estrategia consistía en rehuir todo enfrentamiento con los espartanos en tierra y aprovechar los recursos que proporcionaba el dominio absoluto que Atenas tenía por mar. Había que abandonar las casas y la campiña para defender el mar y la ciudad (*Tucídides* I 143). Pericles estaba decidido a entrar en guerra porque sabía que ceder a las exigencias de los espartanos era perder la posición hegemónica que Atenas tenía en ese momento y pensaba que se les podía hacer mucho daño con el dominio de la escuadra, siempre que la ciudad se limitase a defender lo que tenía sin arriesgarse a los peligros de nuevas conquistas. Manteniendo una política firme con los aliados para evitar la defección de éstos, al final los recursos económicos y militares de Atenas se impondrían. Esta estrategia tenía sus inconvenientes, porque los espartanos invadían año tras año el Ática y los propietarios rurales tenían que soportar la devastación de sus haciendas. Por otra parte, la población proveniente de fuera de la ciudad tenía que refugiarse dentro de las murallas y se producía un hacinamiento que agravaba la situación.

Al principio de la guerra, a pesar de las protestas iniciales contra Pericles por la estrategia adoptada, éste pudo contener las tensiones internas, por el prestigio y el control que ejercía de la situación. A su muerte se desataron las rivalidades entre los moderados, de tendencias oligárquicas, deseosos de llegar a un entendimiento con Esparta, y los demagogos radicales, empeñados en llevar la guerra hasta sus últimas consecuencias. Surgen en esta etapa políticos ambiciosos y sin escrúpulos, como Alcibíades, dispuestos a emprender cualquier acción bélica que les permitiera prevalecer sobre sus rivales y ganar así el favor del pueblo con el botín de sus

conquistas. Una de esta iniciativas, promovida precisamente por Alcibíades, fue la expedición a Sicilia, que acabó para Atenas con la destrucción de su flota y la muerte o la esclavitud de miles de sus hombres en el año 413. Después la situación interna en la ciudad se hizo prácticamente insostenible y se produjeron dos revoluciones oligárquicas en los años 411 y 404. La guerra con Esparta y sus aliados terminó en una derrota que le costó a Atenas el desmantelamiento de su imperio, la destrucción de las murallas y la suspensión temporal del régimen democrático. Los espartanos impusieron, efectivamente, un régimen oligárquico, a la terminación de la guerra, que llevó al poder a los Treinta Tiranos. Durante el breve tiempo que duró su mandato hasta la restauración de la democracia en el año 403 implantaron un régimen de terror que costó la vida o el exilio a miles de ciudadanos.

Este es el panorama que vivió Platón en los treinta primeros años de su vida. Platón fue, por excelencia, el filósofo de Atenas, porque sentía en su propio ser, como ningún otro, las desventuras de una patria que veía abocada al desastre y la perdición. Había nacido en el seno de una familia aristocrática. Su padre, Aristón, se decía descendiente de Codro, el último rey de Atenas y su madre, Perictione, estaba emparentada con Solón. A su familia no hay que atribuir una adscripción necesariamente oligárquica. Por un lado, Critias y Cármides, que participaron activamente en el régimen de los Treinta Tiranos, eran primo y hermano de su madre. Pero, por otro lado, el padrastro de Platón, Pirilampes, con quien contrajo matrimonio Perictione en segundas nupcias era, al parecer, amigo de Pericles. Es posible[8] incluso que ni siquiera Critias y Cármides estuvieran del lado oligárquico claramente desde un principio y que se fueran inclinando hacia este bando a medida que transcurría la guerra. Hubo muchas familias ricas y nobles que

8. Cfr.J.Burnet, *Greek Philosophy, Thales to Plato*, Londres-N.York, 1968 (1914), págs.170-1.

aceptaron el régimen de Pericles en un principio[9] y que luego se pasaron al bando de la oligarquía por la opresión financiera a la que estaban sometidos.

En el período de la Guerra del Peloponeso hubo muchos acontecimientos que debieron convencer a Platón de que el estado ateniense era un instrumento dominado por fuerzas e intereses irracionales[10]. Había líderes del partido popular empeñados en continuar la guerra a cualquier precio para mantener el imperio que permitía sufragar los costes de un régimen igualitario como era el ateniense. Cuando se produjo la rebelión de Mitilene en torno al 428 ó 427 y fue sofocada por la intervención del ejército ateniense, la Asamblea decidió matar no sólo a los prisioneros, sino a todos los mitilenios mayores de edad y vender como esclavos a los niños y mujeres (cfr.*Tucídides* III, 36). Los atenienses enviaron una trirreme con estas órdenes al ejército mandado por Paquete, que esperaba allí instrucciones. Al día siguiente se arrepintieron de la decisión tomada, porque pensaron que era cruel castigar a toda la población en vez de hacer justicia sólo con los culpables. Cleón, uno de los dirigentes del partido popular en aquel momento, era partidario del castigo, consciente de que el imperio era "una tiranía sobre gentes que urden intrigas" (*Tuc.*, III, 37). Sus razonamientos muestran de manera descarnada la concepción de la política exterior ateniense preconizada por los demagogos que controlaban ocasionalmente el poder en una democracia radicalizada y asamblearia como era aquella. Las alternativas para él eran seguir con el imperio, aunque fuese injusto, y castigarles contra la justicia, por razones de conveniencia, o bien dejar el imperio y hacer de hombres buenos en una situación sin peligros (*Tuc.*, III, 40). En aquella ocasión se impuso la moderación y la Asamblea, por un ajustado margen de votos, decidió volverse atrás,

9. Esta es la opinión de G.C. Field, cfr. *Plato and his Contemporaries*, Londres, 1930, pág.5.

10. He analizado con detalle la visión platónica de la situación en *Mito y Persuasión en Platón*, *Er, Revista de Filosofía* (Suplementos), Sevilla, 1993, págs.10-43.

por lo que hubo que enviar una trirreme a toda prisa con la contraorden, para que la población no fuera aniquilada. En otros casos, como el de Melos (416 a.C.), la moderación no logró imponerse sobre el deseo de mantener el imperio a cualquier coste.

Casos como éste debieron provocar en Platón un sentimiento contrario a las ambiciones extremas y los procedimientos del régimen democrático ateniense. Por eso no es de extrañar que en la *Carta VII* (324d) Platón nos revele las esperanzas que concibió ante la instauración de un nuevo régimen en el 404, cuando se produjo la derrota definitiva de Atenas. Él pensó que los nuevos dirigentes, entre los que estaban allegados y conocidos suyos, iban a gobernar la ciudad conduciéndola de una forma injusta de vida a una ordenación justa de la convivencia. Pero sus esperanzas se desvanecieron hasta el punto de que los nuevos gobernantes hicieron que se recordara el régimen anterior como una edad de oro. Efectivamente, el gobierno de los Treinta Tiranos situó a Atenas en una situación de guerra civil y las condenas a muerte o las confiscaciones de bienes se produjeron hasta su derrocamiento a manos de los partidarios del régimen democrático que estaban en el exilio.

Platón nos confiesa que pensaba dedicarse a los asuntos del estado tan pronto como fuera dueño de sus actos, pero esta decidida vocación política, agudizada sin duda por los problemas que vivía su patria, debió esperar indefinidamente ante la adversidad de las circunstancias. Tanto antes como después del gobierno de los Treinta Tiranos, Platón experimentó vehementemente el deseo de ocuparse de los asuntos políticos. En la restauración de la democracia, que tuvo lugar poco después, se decretó una amnistía que impedía entablar procesos por causas políticas y Platón elogia la gran equidad de los vencedores. Pero algunos de los que tuvieron un papel influyente en el nuevo régimen acusaron a Sócrates de impiedad y corrupción de la juventud y consiguieron que se condenara a muerte a quien él consideraba "el hombre más justo de su tiempo" (*Carta VII* 324e), cometiendo la gran injusticia de castigar a una persona que, con riesgo de su propia vida, se había atrevido a desobedecer

las órdenes del anterior régimen oligárquico. Este hecho convenció a Platón de que el régimen democrático ateniense seguía estando a merced de fuerzas irracionales. En este momento le abandonó además el entusiasmo que había tenido en otros momentos, porque comprendió que en una situación como aquélla, dominada por tales tensiones y conflictos, la magnitud de los medios para ponerle remedio estaba fuera totalmente de su alcance. Los temperamentos especulativos como el suyo conciben unas soluciones a los problemas de tal envergadura que nunca pueden llevarse realmente a la práctica[11]. Platón debió darse cuenta de la imposibilidad de su empresa porque su diagnóstico de la situación era extremadamente pesimista. El régimen legislativo ateniense se hallaba, según lo veía él, en un estado "casi incurable" y hubiera necesitado "unos remedios extraordinarios acompañados de la suerte", cosa que evidentemente no estaba en manos de una persona que, sin amigos y partidarios, no representaba nada en la correlación de fuerzas de aquel momento.

Platón tenía, pues, una indudable vocación política, frustrada por la turbulencia del momento y las características de su propia personalidad. Añoraba, como Isócrates, el antiguo régimen que restringía la participación política e impedía los males de una democracia asamblearia y radicalizada, así como "las costumbres y prácticas de los padres" (*Carta VII* 325d) que idealiza frente a la corrupción "de la letra y el espíritu" de las leyes que le tocó vivir. Su visión de la

11. Véanse en este sentido los comentarios de Guthrie, que sabe distinguir el genio especulativo del talante del hombre de acción, en su *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid, 1990, vol.IV, pág.38 y sgs. M.I.Finley ha criticado esta dimensión de la personalidad de Platón y la imagen que describe de la Atenas de aquel tiempo en la *Carta VII* como una sociedad corrupta y decadente, afectada por males incurables. El lector debería tener en cuenta su defensa de la democracia ateniense, independientemente de comprender las razones de Platón. Cfr.M.I. Finley, "Platón y la Praxis Política", en *Aspectos de la Antigüedad*, Barcelona, 1975 (1960), págs.100-118.

situación, bajo el impacto de la muerte de Sócrates, era de rechazo total y, en estas circunstancias, era natural que concibiera soluciones especulativas de alternativa total más que medidas concretas de acción inmediata. Por eso, perdido el entusiasmo del principio, dejó de esperar otras oportunidades para intervenir activamente (*Carta VII* 326a). En la *República* hay un extenso pasaje donde las críticas a una democracia de masas poseídas por la locura se unen al reconocimiento amargo del escaso papel que puede desempeñar un filósofo en tales situaciones. Éste tiene que resignarse a comprobar que no hay nadie que haga algo sensato en los asuntos de la ciudad y que no puede prestarse a intervenir sin grave riesgo para su propia vida, por lo que "busca la tranquilidad y se ocupa de sus propias cosas, como le sucede a alguien que es arrastrado en una tempestad por la polvoreda y las lluvias y se aparta refugiándose bajo un muro" (*Rep.*496d).

Estas palabras describen casi exactamente la experiencia del propio Platón. La amargura y la decepción ante las escasas posibilidades efectivas que tenía de actuar, si bien le restaron entusiasmo por la acción inmediata, no le llevaron a abandonar la tarea de indagar cómo podría producirse alguna mejora en el régimen político y la vida pública ateniense (*Carta VII* 325e-326a). Las frustraciones de su vocación política le inclinaron más, si ello era posible, a la especulación filosófica y a contemplar en "la recta filosofía" la única fuente por la que se puede llegar a concebir la justicia en la vida pública y privada. Platón estaba convencido de que "los males no cesarán para el género humano hasta que la clase de los que filosofan recta y verdaderamente llegue al ejercicio del poder o hasta el momento en que, por una gracia de la divinidad, los que gobiernan en las ciudades filosofen realmente" (*Carta VII* 326a-b, cfr.tb. *Rep.* 499b-c). Esta alianza del conocimiento y el poder fue la aspiración ideal de Platón, el gobierno concebido como un arte a salvo de la locura que representan para el estado las pasiones de la multitud o los intereses particulares.

Pero Platón no se cruzó meramente de brazos y se limitó a sus

tareas docentes en la Academia y a escribir los diálogos que han llegado hasta nosotros. En cierta ocasión intentó de alguna manera llevar a cabo su ideal de un gobierno basado en el conocimiento. Cuando tenía unos cuarenta años (387 a.C.) hizo un viaje al sur de Italia, probablemente con el deseo de estrechar lazos con las escuelas pitagóricas allí establecidas. Pero en Siracusa conoció a Dión, que despertó en él una gran atracción. La hermana de Dión, Aristómaca, estaba casada con Dioniso, tirano de Siracusa, y el mismo Dioniso se casó con una hija del tirano. El encuentro con Platón debió producir también en Dión un gran impacto y despertó probablemente en él la conciencia de unos ideales que casaban mal con el gobierno despótico de un tirano (cfr.*Carta VII* 327a). Como consecuencia de este encuentro Platón volverá a Siracusa en otras dos ocasiones para intentar llevar a la práctica sus proyectos de reformas políticas. Pero, antes de esto, volvió a Atenas y fundó la Academia, que tomó su nombre del lugar en el que estaba radicada, en las afueras de la ciudad, un emplazamiento consagrado al héroe Academos. Platón debió permanecer aquí durante los veinte años que transcurrieron hasta su nuevo viaje a Siracusa. Entre las enseñanzas impartidas en la Academia figurarían, sin duda, las matemáticas, que se contemplan en la *República* como una parte esencial en la formación de los futuros gobernantes, y estudios de legislación. Sabemos que discípulos de Platón formados en la Academia, como Erasto y Corisco[12], desempeñaron funciones legislativas, cuando volvieron a sus ciudades de origen. Es posible incluso que se hicieran estudios de ciencias naturales, si tenemos en cuenta el interés que demuestra Platón en el *Timeo* por cuestiones referentes a la naturaleza.

En el año 367 a.C, cuando murió Dioniso I, Dión llamó a Platón, pensando que había llegado ese "azar divino" (*Carta VII* 327e) que era necesario para lograr la confluencia de filosofía y poder. Platón

12. Cfr.W.K.C.Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol.IV, pág.33-4.

no se negó a ir, a pesar de lo arriesgado del viaje y las circunstancias en las que se iba a ver inmerso. No podía negarse por su deber de amistad hacia Dión y por la causa de la filosofía. Platón no quería que se le considerase un hombre meramente de palabras que no pone en acción sus propios planes para la reforma de los sistemas políticos (*Carta VII* 328c). Era la ocasión de convencer a esa única persona capaz de llevarlos a la práctica y no podía negar a Dión los "razonamientos y la persuasión" necesarios para conseguirlo y conducir a un joven gobernante "hacia el bien y la justicia". Pero el resultado de la experiencia siciliana fue bastante desalentador, porque Platón encontró a su llegada un ambiente contrario a Dión, que fue expulsado a los tres meses. Sin embargo, Dioniso quería que Platón permaneciera junto a él y no le dio facilidades para marcharse. Por fin pudo volver a Atenas con la promesa de Dioniso de que le haría volver junto a Dión cuando solucionara sus problemas en la isla.

Poco después, terminados los conflictos bélicos en Sicilia, en torno al 361 a C., Platón fue por tercera vez con la promesa de Dioniso de que con su llegada se arreglarían los asuntos de Dión (*Carta VII* 339c). Influyeron igualmente los informes recibidos acerca del genuino interés que Dioniso demostraba ahora por la filosofía, que Platón conocía por su amigo el pitagórico Arquitas de Tarento. El viaje terminó en un nuevo fracaso, porque, al poco de llegar, Dioniso vendió los bienes de Dión a espaldas de Platón. Después de estar retenido contra su voluntad una vez más, Platón consiguió hacer llegar una carta a sus amigos de Tarento que le enviaron una embarcación con el ruego a Dioniso de que le dejara marchar. Platón salió contento con poder salvar la vida. A su llegada al Peloponeso, Dión le pidió que se uniera a él en una expedición de venganza contra Dioniso. Platón se negó, entre otras razones, por los lazos de hospitalidad que le unían a éste último, que le había dejado partir sano y salvo. La expedición, que se vio acompañada por el éxito, terminó, sin embargo, con el asesinato de Dión y con una Sicilia ensangrentada por las luchas civiles,

"Nos preocupamos a la vez de los asuntos privados y de los públicos, y gentes de diferentes oficios conocen suficientemente la cosa pública; pues somos los únicos que consideramos no hombre pacífico, sino inútil, al que nada participa en ella, y además, o nos formamos un juicio propio o al menos estudiamos con exactitud los negocios públicos, no considerando las palabras daño para la acción, sino mayor daño el no enterarse previamente por la palabra antes de poner en obra lo que es preciso. Pues tenemos también en alto grado esta peculiaridad: ser los más audaces y reflexionar además sobre lo que emprendemos; mientras que a los otros la ignorancia les da osadía, y la reflexión, demora."

Palabras de Pericles en Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 40[1].

1. La traducción es de F.Rodríguez Adrados.

cosa que explica en cierto sentido el pesimismo de Platón en los últimos años de su vida. Platón debió permanecer ya en la Academia hasta su muerte acontecida trece años después en el 347 a C. Probablemente dedicaría estos últimos años a la enseñanza y a la composición de sus últimas obras.

Los Diálogos.

A lo largo de un período de cincuenta años Platón compuso diálogos, que se han conservado en su totalidad. En este caso, a diferencia de lo que ocurre con otros autores de la antigüedad, el problema no es la pérdida de obras sino el hecho de que se le atribuyen algunos diálogos de dudosa autenticidad. Otros son claramente apócrifos. Aparte de las dudas surgidas sobre la autenticidad de algún diálogo concreto, las mayores disputas de los especialistas han versado sobre la datación cronológica de las obras platónicas. Sería, desde luego, de extraordinario interés conocer el orden en que fueron compuestas, porque esto nos aclararía no sólo la evolución de su pensamiento filosófico, sino la última fase de su doctrina. Algunos especialistas, por ejemplo, han dudado de que Platón defendiera la versión clásica de la teoría de las formas en los últimos años de su vida. Por ello, si tuviéramos certeza de que una obra como el *Timeo* pertenece a la última época de la trayectoria literaria de Platón, tal y como se pensaba tradicionalmente, esas dudas tendrían que eliminarse totalmente.

Se han utilizado diversos criterios para la ordenación de los diálogos. En algunos casos excepcionales éstos hacen referencia a hechos históricos conocidos, lo que proporciona al menos un *terminus post quem* que permite su ubicación cronológica con cierta aproximación. Otras veces, también excepcionalmente, hay referencias de unos diálogos a otros, como ocurre en el caso del *Timeo* respecto a la *República* o en el grupo del *Teeteto*, *Sofista* y *Político*, lo cual resuelve la cuestión de sus relaciones cro-

nológicas respectivas. Pero con esto no podemos adelantar mucho respecto a la totalidad de los casi treinta diálogos reconocidos.

Desde mediados del siglo pasado se ha utilizado, a falta de otros datos más terminantes, como los que acabamos de mencionar, el método de la estadística lingüística o estilometría. Desde los estudios pioneros de L.Campbell en 1867 hasta la actualidad se han empleado diversos criterios de recuento: la aparición de términos determinados [L.Campbell (1867); A. Díaz Tejera (1961)], la presencia de ciertas partículas junto a otras palabras y el uso alternativo de sinónimos [(W.Dittenberg (1881), M.Schanz (1886)], las fórmulas de respuesta [(C. Ritter (1888), H.von Arnim (1912)], la aparición del hiato [(G.Janell (1901)] o incluso el ritmo de la prosa [(D.Wishart, S.V.Leach (1970)][13]. Por el testimonio de Aristóteles y otros autores de la antigüedad como Olimpiodoro, sabemos que las *Leyes* fue la última obra escrita por Platón, de aquí que la estilometría tome las características de su estilo como indicio seguro del carácter tardío de una obra. Frente a la subjetividad de las consideraciones filosóficas sobre cómo debió ser la evolución del pensamiento platónico y, en consecuencia, la ordenación de los diálogos, el método estilométrico ha permitido generar un cierto consenso que distribuye las obras de Platón en tres grandes grupos: uno de diálogos iniciales, otro de madurez y, finalmente, un período tardío. Subsisten algunas dudas en el caso de algún diálogo concreto y, desde luego, pretender establecer el orden de cada uno en el seno del grupo al que pertenece supone necesariamente adentrarse en un terreno de arenas movedizas. A título de ejemplo damos a continuación el siguiente cuadro tomado de Vlastos:

---

13. Puede encontrarse un útil resumen con los hallazgos de cada intento significativo y una evaluación de sus méritos y errores en L.Brandwood, "Stylometry and chronology", en *The Cambridge Companion to Plato*, ed.by R.Kraut, Cambridge, 1992, págs.90-120.

Grupo I, diálogos del primer periodo, en orden alfabético; a: *Apología, Cármides, Critón, Eutifrón, Gorgias, Hipias Menor, Ión, Laques, Protágoras, República Libro I,*
b: diálogos transicionales: *Eutidemo, Hipias Mayor, Lisis, Menéxeno, Menón.*

Grupo II, diálogos del periodo medio, en su secuencia cronológica más probable: *Crátilo, Fedón, Banquete, República Libros II-X, Fedro, Parménides, Teeteto.*

Grupo III, diálogos del último periodo, en la secuencia cronológica más probable: *Timeo, Critias, Sofista, Político, Filebo, Leyes.*"[14]

Para terminar convendría decir algo sobre el género literario del diálogo platónico. Es muy posible que Platón eligiera esta forma de expresión en un principio, porque pensaba que era la más adecuada para reflejar las características esenciales del pensamiento socrático[15]. Sócrates pensaba que el diálogo era un instrumento útil para superar el relativismo y el individualismo de sofistas como Protágoras o Gorgias, porque creía que, si se construía sobre fundamentos racionales, generaba acuerdos intersubjetivos que se convertían en garantía de verdad, de una verdad que podía erigirse

---

14. Cfr. G.Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1992 (1991), págs.46-7. En la Introducción de E.Lledó al volumen I de los *Diálogos* en la edición de la Biblioteca Clásica Gredos (Madrid, 1981) el lector puede encontrar tablas de ordenación debidas a varios autores, así como la del propio Lledó que distingue cuatro períodos: época de juventud (393 a 389), de transición (388-385), de madurez (385-370) y de vejez (369-347).
15. Cfr.T.H. Irwin, "Plato: The intellectual Background", en *The Cambridge Companion to Plato*, pág.76. Sobre las relaciones del diálogo platónico con otros géneros literarios griegos, puede verse A.Lesky, *Historia de la Literatura Griega*, ed. Gredos, Madrid, 1985 (1963), pág.543 y sgs.

incluso por encima de intereses enfrentados (cfr., por ej., *Gorgias* 486e). Para Sócrates, cuando se llegaba a un acuerdo con el interlocutor por medio del diálogo en común, las conclusiones quedaban aseguradas con "razonamientos de hierro y acero" (*Gorgias* 509a). En medio de las incertidumbres que encerraban para el hombre los estudios de la naturaleza, el diálogo era, en el ámbito de las cuestiones humanas, un instrumento eficaz que hacía necesaria la forma *dia-léctica* de la filosofía. Para Sócrates el diálogo era el único medio posible de la mayéutica, es decir, del arte de lograr que sea el propio interlocutor el que dé a luz por sí mismo la verdad. Él no creía en una educación capaz de poner el conocimiento en la mente del discípulo como quien infunde vista a unos ojos ciegos (*Rep.*518c). Por otra parte, Sócrates, según nos cuenta Aristóteles (*Refutaciones Sofísticas* 183b7), se limitaba a preguntar y no respondía nunca, porque hacía continuamente profesión de ignorancia. De manera que los largos discursos se compadecerían mal con el conocido "sólo sé que no sé nada". Puede decirse con Friedländer que con él "irrumpe un movimiento dialógico en el pensamiento griego" y que, por todas estas razones, la creación de diálogos socráticos se convirtió para Platón en "una necesidad inevitable"[16].

En las primeras obras de Platón hay ocasiones en que el carácter dialogado da a la filosofía la forma de "un pensamiento roto", como ha dicho Lledó[17], porque el diálogo es real y las respuestas quedan siempre sujetas a las dudas y las contradicciones de los personajes. El *Gorgias* sería un claro ejemplo de ello, porque aquí los personajes tienen sus propios puntos de vista y sólo a duras penas se dejan persuadir por Sócrates. En ese sentido es verdad que el diálogo platónico tiene unas características propias y un dramatismo que le diferencian de otros ensayos posteriores, como los de Galileo, Berkeley o Hume, donde la forma dialogada se convierte en una mera

---

16. Cfr.P.Friedländer, *Plato: An Introduction*, Princeton, 1973 (1954), pág.157.

17. Cfr.*opus cit.*, pág.16.

sucesión dogmática de tesis enfrentadas. Sin embargo, no siempre ocurre esto. Otras veces, a pesar de la forma dialogada, los personajes cooperan con sus objeciones al desarrollo de la argumentación y se alcanzan conclusiones positivas, como es el caso del *Fedón*. Por eso sería erróneo decir que el único objetivo de los diálogos platónicos consiste en mostrar ideas filosóficas contrarias y construir dramáticamente los personajes que las sustentan[18]. En la inmensa mayoría de los casos al lector no le quedan dudas acerca de cuáles son las ideas que defiende el propio Platón.

En las últimas obras, como el *Timeo* o las *Leyes*, la concepción mayéutica del diálogo y la descripción dramática de los personajes van pasando a un segundo plano hasta difuminarse por completo. Entonces, como ha mostrado Jaeger[19], queda en primer plano el elemento científico que acaba por romper la forma del diálogo y busca medios propios de expresión. Con ello la figura de Sócrates desaparece de la escena y es sustituida por otros interlocutores (el Ateniense en el caso de las *Leyes*) o se limita a escuchar el discurso pronunciado por ellos (Timeo de Lócride en el caso del *Timeo*).

---

18. En este sentido estamos de acuerdo con R.Kraut, "Introduction to the study of Plato", en *The Cambridge Companion to Plato*, pág.26.

19. Cfr. W.Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, 1983 (1923), pág.40.

Los retos del pensamiento platónico

Aparte de las circunstancias políticas que hemos mencionado, que influyeron notablemente en la actitud y la conciencia que Platón se fue formando de la situación, existían también factores de naturaleza intelectual que constituían un reto para su pensamiento. Platón recibe influencias de diversas fuentes que va integrando y ajustando, como veremos, dentro del esquema de sus propias concepciones filosóficas. Heráclito, Parménides, los pitagóricos, los filósofos de la naturaleza y, sobre todo, Sócrates, aportan elementos que iremos viendo en las próximas páginas. Pero el pensamiento de los sofistas fue, sin ninguna duda, el gran reto al que se sintió obligado a responder en muchas de sus obras. Esto es verdad hasta el punto de que Platón, al criticarlos, va erigiendo los fundamentos de sus propias concepciones filosóficas.

Los sofistas han sido considerados responsables de los males de la sociedad ateniense por haber difundido ideas que contribuyeron a minar el orden de las viejas virtudes tradicionales[1]. Este punto de

1. La imagen negativa de los sofistas está acreditada por el mismo carácter peyorativo que tiene la palabra. Sin embargo, desde fines del siglo pasado, con la obra de Grote, hasta nuestros días, los sofistas han tenido también sus defensores. K.Popper (*La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, Buenos Aires, 1981, pág.181) ha visto en algunas figuras destacadas de este movimiento "una gran generación" empeñada en asumir la tarea de la razón ante el derrumbe de la sociedad cerrada. Uno de los últimos libros aparecidos, *The Great Sophists in Periclean*

vista está presente en la obra de Platón cuando, por ejemplo, Ánito dice de ellos que son "desgracia evidente y corrupción para los que tienen trato con ellos" (*Menón* 91c). Pero Platón se da cuenta de que este veredicto es, en cierta manera, injusto, porque ellos no "enseñan otra cosa que las opiniones de la mayoría" (*Rep.* 493a). Son como el guardián de una criatura grande y poderosa cuyos instintos y pasiones han aprendido para saber cómo halagarlo y servirlo (cfr.*Rep.* 493a-c), llamando bueno a aquello que complace al pueblo y malo a lo que le molesta. Sin embargo, también tienen una gran responsabilidad, porque su crítica del *nomos* tradicional, es decir, de los fundamentos ético-políticos que hacen posible la convivencia en la ciudad, ha contribuido a liberar esas elementos irracionales antes contenidos por la fuerza de la tradición[2].

En este sentido, a Platón le preocuparon fundamentalmente su relativismo y sus ideas acerca de la convencionalidad de las leyes, porque pensaba que una y otra vertiente podían contribuir claramente a minar las bases de la moral comunitaria, ya deterioradas por el peso de los acontecimientos. En cuanto a lo primero, Platón hace referencia varias veces en el curso de los diálogos a Protágoras, a quien trata en general con respeto, pero cuyo relativismo individualista le parece difícilmente conciliable con los fundamentos teóricos de la moral. En los diálogos se cita varias veces la sentencia de Protágoras de que "el hombre es medida de todas las cosas". Esta afirmación se ha interpretado de muy diversas maneras[3], pero Platón tanto en el *Crátilo* (386a), como en el *Teeteto* (152a), la entiende en el sentido individualista de que la verdad

Athens, Oxford, 1992 (1988), de Jaqueline de Romilly, se inscribe en esta misma línea, porque intenta poner en evidencia aquellos testimonios minusvalorados que nos hablan de aspectos bien diferentes del amoralismo que normalmente se les atribuye. Cfr., *opus cit.*, pág.128.

2. Cfr. F.Rodríguez Adrados, *La Democracia Ateniense*, Madrid, 1980 (1975), pág.329 y mi *Mito y Persuasión*, págs 43-49.

3. Cfr.W.K.C.Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol.III, Madrid, 1988 (1969), págs.189-192.

depende del criterio de cada persona en particular y siempre tiene presente las consecuencias morales que se siguen de ella. En el primero de estos diálogos (386a-e), compartir el punto de vista relativista expresado en la tesis de Protágoras significaría negar la existencia de hombres buenos y malos. En el *Teeteto* (157d), la posición del sofista de Abdera lleva igualmente a sostener que lo bueno y lo bello no tienen una realidad objetiva. De acuerdo con su teoría, tal y como lo ve Platón, habrá que decir que "lo que a cada ciudad le parece justo y recto, lo es, en efecto, para ella, en tanto lo juzgue así" (*Teet*. 167c).

En la reconstrucción que Platón hace del relativismo protagórico, la doctrina se fundamenta en una teoría sensualista del conocimiento, que identifica la percepción con el saber, y en la idea defendida por Heráclito de la movilidad de todo lo real. Estas dos raíces de la doctrina de Protágoras nos proporcionan una clave para entender posteriormente la teoría de las formas, porque constituyen el negativo de características esenciales de esta teoría, que afirmará precisamente, frente a Protágoras, la naturaleza intelectiva del conocimiento, y la inmutabilidad de las ideas. La tesis del hombre medida se une a la teoría del saber como percepción, a los ojos de Platón, porque las cualidades sensibles sólo surgen en relación a un sujeto perceptor y éste se convierte en juez o criterio de la existencia de aquéllas. Si la miel parece amarga a un sujeto, por la condición particular en que se halle, lo será, efectivamente, para él, ya que el amargor o la dulzura no existen independientemente, sino como resultado de la interacción de la miel con el sujeto. No tiene sentido hablar de estas cualidades sin referencia a un individuo que las percibe. Tenemos, pues, una posición cercana al fenomenalismo[4]. Las cosas son un agregado o colección de cualidades sensibles (cfr.157b-c). Esto equivale a decir que "ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y

---

4. Cfr., por ej., T.Calvo Martínez, *De los Sofistas a Platón*, Madrid, 1986, págs.90-1. Para las diferencias con el fenomenalismo moderno, véase J.H.McDwell, *Plato, Theatetus*, Oxford, 1973, pág.143.

por sí misma, sino que siempre llega a ser para alguien" (*Teet.* 157a-b).

Por otra parte, Platón relaciona invariablemente este subjetivismo protagórico con la tesis de Heráclito de que todo está en movimiento (cfr.por ej., 160d-e). Todas las cualidades sensibles, en las que consiste nuestro conocimiento de las cosas, son procesos que surgen del encuentro de un sujeto perceptor y un objeto, que son, a su vez, realidades en movimiento. El sensualismo que Platón atribuye a Protágoras convierte al individuo en criterio último de la verdad y la existencia de las cosas. Éstas quedan privadas de una realidad propia en la que pudiera fundarse la objetividad del conocimiento. Frente a este subjetivismo y a la movilidad en que aparece envuelta la realidad, Platón querrá defender lo que él llama la *bebaiótēs tês ousías* o consistencia de la realidad (cfr.*Crátilo* 386a). Esto significa para él que lo real tiene *un ser propio* al que el sujeto cognoscente tiene que adecuarse, si quiere estar en la verdad, y *una estabilidad* permanente que hace posible el conocimiento. Este concepto, esencial en su teoría de las formas, está, pues, en las antípodas del relativismo de Protágoras.

Ya hemos visto la preocupación de Platón por las consecuencias morales de esta teoría. Pero esto no significa que le atribuya a Protágoras posiciones inmoralistas. En el *Teeteto*, donde Platón reconstruye, como hemos visto, las bases teóricas del relativismo, le asigna a su pensamiento un carácter utilitarista que lo pone a salvo del inmoralismo (166d y sgs.). Esto coincide con la imagen ofrecida en otros diálogos, como el *Protágoras*, donde el famoso sofista llega a decir que los ciudadanos que no participen del pudor y la justicia deben morir como una enfermedad de la ciudad (322d). Sin embargo, a Platón le preocupaba ese relativismo individualista porque podía contribuir a disolver el compromiso del individuo con la moral comunitaria y liberar así fuerzas irracionales que pusieran en peligro la integridad del estado.

El otro frente contra el que Platón tenía que luchar es el convencionalismo presente en todos los sofistas bajo una u otra

forma[5].En un principio las leyes tenían un respaldo divino. Posteriormente, cuando se racionaliza el concepto de divinidad, todavía encontramos un intento de fundar las leyes humanas en la "única ley divina" de la que se nutren éstas, según dice Heráclito (DK B 114). En este sentido no hay todavía oposición entre el orden humano de las leyes y los usos y costumbres, de un lado, y la realidad, de otro. Según la sentencia de Heráclito, la naturaleza está gobernada por los mismos principios de donde surgen o deben surgir las leyes humanas. Pero, a lo largo del siglo V, se va a operar un cambio y ambos órdenes se opondrán de tal manera que la naturaleza representará lo inmutable, real y necesario, frente a la mutabilidad, artificialidad y arbitrariedad de las leyes humanas. Un filósofo como Demócrito, que recibe las influencias de las nuevas experiencias sociales y políticas, dirá (DK 68 B 9) que lo dulce y lo amargo, lo caliente y lo frío, así como el color existen por convención (*nómōi*), porque en realidad (*eteêi*) sólo existen los átomos y el vacío.

La oposición entre *physis* y *nómos*, entre naturaleza y ley, adopta en los sofistas muchas formas. Algunos están a favor de la ley, como Protágoras, porque creen que aporta a la naturaleza humana un principio de civilización, que moraliza al individuo y le hace capaz de vivir en sociedad, sin la cual no podría subsistir. Otros defienden, por el contrario, que la ley significa un elemento de coacción innecesaria ejercida contra la naturaleza. En este último grupo de defensores de la naturaleza frente al *nómos*, nos encontramos, por otra parte, con dos posiciones diferentes. Unos, como Hipias de Élide (cfr.*Prot.* 337c-d), critican las leyes por introducir artificialmente diferencias que separan a los hombres, ejerciendo una especie de tiranía contra la naturaleza, mientras que, de acuerdo con ésta, todos los ciudadanos pertenecerían a una misma comunidad humana. Otros, como Calicles en el *Gorgias*, ven en la ley, por

5. Respecto a las diversas posiciones de la ilustración sofística sobre el problema de las relaciones entre naturaleza y ley, véase el cap.IV de W.K.C.Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol.III.

"Nadie se ha detenido en demostrar alguna vez suficientemente en poesía o en prosa que la injusticia es el mayor mal que puede poseer el alma en sí misma y que la justicia es el bien más grande, pues, si alguien lo hubiera hecho desde el principio y nos hubiéseis persuadido desde jóvenes, no nos vigilaríamos unos a otros para que no se cometan injusticias, sino que cada uno sería el mejor guardián de sí mismo, porque temería delinquir y tener que convivir con la más grande de las desgracias."

Palabras de Adimanto en la *República* (366e-367a).

el contrario, un principio que impone una igualdad artificial y evita que impere el principio natural de la ley del más fuerte.

En cualquier caso, la reflexión sobre el *nómos*, según la enjuicia Platón, no ha venido a dotar a las leyes de un nuevo fundamento que pueda sustituir al antiguo orden de los principios ético-políticos respaldados por la divinidad. Por el contrario, ha contribuido a disolver los lazos por los que el individuo se sentía ligado y comprometido con las leyes y la moral de la polis. Se pueden dar multitud de referencias en este sentido. El caso de Antifonte, no mencionado por Platón, es muy ilustrativo. La justicia consiste para él (DK 87 B 44, frag.A) en "no transgredir las leyes de la ciudad en la que uno vive como ciudadano", pero a continuación afirma que un hombre "practicará la justicia con gran utilidad propia si hace mucho caso de las leyes cuando hay testigos, pero, si se halla sólo y sin testigos, ha de cumplir los dictámenes de la naturaleza"[6]. Vemos en este texto la clara oposición entre lo que es por naturaleza y lo que se debe a la convención y el acuerdo social. Si se violan los preceptos legales, el daño para el individuo depende de la presencia de testigos, es decir, de las fuerzas coercitivas de la sociedad. Sin embargo, cuando uno se atreve a violar los preceptos (*tà nómima*) de la naturaleza, dice Antifonte (B 44, A col.II), el daño no es menor o mayor por la ausencia o la presencia de testigos: "pues uno no se ve dañado en relación a la *opinión*, sino a la *verdad*". Como se ve, la oposición *physis-nómos* termina por identificarse con la diferencia entre verdad y opinión, es decir, con lo que está fundado en la naturaleza real de las cosas y lo que debe su existencia sólo a las convenciones arbitrarias de los hombres.

En esta oposición asistimos a la consecuencia más temida por Platón, porque se produce verdaderamente un divorcio de los intereses del individuo y la comunidad. Lo que las leyes determinan es "atadura para la naturaleza, pero lo que ésta establece es liber-

---

6. La traducción es de A. Piqué Angordans, *Sofistas, Testimonios y Fragmentos*, Barcelona, 1985.

tad" (frag.A, col.IV). La conveniencia natural de un comportamiento se interpreta desde un punto de vista individualista como placer y utilidad, mientras que las leyes son una sujeción que no responde a los verdaderos intereses del individuo. En Antifonte se ve con toda claridad que éste ya no está dispuesto a aceptar la restricción impuesta por las leyes a sus propios intereses, porque se da cuenta de que el entramado de principios legales no puede ponerle a salvo eficazmente de los daños causados por otros individuos que sí están dispuestos a violar el orden de la justicia comunitaria. En otro caso, dice Antifonte, "la obediencia a las leyes no sería desventajosa". Pero la polis con sus principios legales no puede asegurar a quien deje de lado su propia conveniencia en favor de la justicia que no va a ser dañado o injuriado por otros individuos menos respetuosos con el orden legal. Por esta razón yo creo que Antifonte expresa su propia pérdida de confianza en el *nómos*, cuando dice que su indagación tiene como objeto el conflicto de las disposiciones legales con la naturaleza[7]. Si hubiera que adscribirlo a alguna tendencia en su crítica del *nómos*, parece claro que oscila entre un egoísmo individualista, que ve en el placer el criterio adecuado de conducta, y un sentido igualitarista, que critica igualmente las diferencias artificiales impuestas por las leyes[8].

El caso de Calicles, descrito en el *Gorgias*, coincide con Antifonte en el mismo desprecio por las leyes, pero este personaje de Platón, a diferencia de Antifonte, destaca las diferencias en el concepto de naturaleza y, en consecuencia, critica al *nómos* porque considera que introduce una igualdad artificial en lugar

7. Cfr. G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1993 (1981), pág.115-6. Véase, sin embargo, J. de Romilly, *The Great Sophists in Periclean Athens*, pág.127, para quien la posición de Antifonte es de mero análisis, sin defender, como Calicles, sus preferencias por las disposiciones naturales.

8. En relación con esto último hay que tener en cuenta su hincapié en la igualdad de la naturaleza humana (cfr. DK B 44, B. col.II). Cfr.W.K.C.Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol.III, pág.114.

del principio natural del derecho del más fuerte. La oposición entre naturaleza y ley es evidente, según Calicles, porque por naturaleza es más feo todo lo que es más desventajoso para el individuo, como, por ejemplo, sufrir la injusticia, pero por ley, es más feo cometerla (*Gorg*. 483a). Desde el punto de vista igualmente hedonista que Platón le atribuye a este personaje, por otra parte desconocido, las leyes no responden tampoco a los intereses del individuo, sino a las conveniencias de la comunidad, que Calicles contempla como un agrupamiento de hombres débiles e inferiores para protegerse de naturalezas mejor dotadas. Las leyes y los conceptos convencionales de moralidad no son más que un artificio del que se sirve la polis "para esclavizar al hombre superior, por medio de encantos y hechizos, diciéndole que es necesario tener lo mismo y que esto es lo bello y lo justo" (483e-484a). Un hombre de naturaleza apropiada se desembarazaría de todas estas "leyes contrarias a la naturaleza" y afirmaría su libertad frente al *nómos*, pisoteando las artimañas de una sociedad igualitarista cuyos intereses le son extraños.

Cuando Platón analiza estas reflexiones de la sofística sobre la naturaleza de la moral y la ley, descubre que bajo ellas late una concepción irracionalista de la naturaleza humana que hace depender de las pasiones la dinámica de la conducta y ve en ello, en una perspectiva antropológica, la explicación de todas las tensiones desatadas en la sociedad ateniense que le llevaron a su perdición. Para Calicles el ideal de vida es "dejar que los deseos se hagan tan grandes como sea posible y no reprimirlos, sino servirlos con valentía e inteligencia" (491e-492a). En este ideal humano expresado en la virtud de la *andreía*, es decir, en el valor que es propio de un hombre auténtico, comprobamos que a la inteligencia sólo le corresponde el insignificante papel de convertirse en una esclava de las pasiones y los deseos irracionales. El rechazo de la moderación y la justicia, tal y como lo ve Platón (492b), es el último producto de una falsa sabiduría, que predica la intemperancia y reclama para el individuo una libertad (*Gorg*. 492c) absoluta fren-

te a las normas comunitarias como camino seguro para alcanzar la virtud y la felicidad.

En la *República* Glaucón expone en el episodio del anillo de Giges una concepción realista de la justicia que acaba en las mismas consecuencias. Se trata una vez más del fundamento en el que se asientan la ley y la moral. Si dispusiéramos, como el pastor del relato, de un anillo que nos volviera invisibles, el justo actuará como el injusto, una vez desaparecida la fuerza coactiva de la justicia legal. La creencia extendida, relatada por Glaucón, dice que los hombres no consideran la justicia un bien, sino un mal menor que consiste en respetar los preceptos legales, erigidos por su propio acuerdo, para no tener que sufrir el mal de padecer las injusticias de los demás. El que se preocupa no de ser justo, sino de parecerlo, es el que mejor adapta su comportamiento a la verdad y no a la opinión (*Rep.*II, 362a), porque es fiel a los intereses de su propia naturaleza. Un hombre auténtico que no necesitara de pactos con los demás para sobrevivir no se preocuparía en lo más mínimo de los preceptos de la justicia (359b).

La tesis de Adimanto, mencionada a continuación en la *República*, no hace más que deducir las consecuencias extraídas de las intervenciones de Trasímaco y Glaucón y expresa mejor que ningún otro personaje el reto del pensamiento platónico. Lo que se necesita es una defensa de la justicia que muestre su conveniencia para el individuo, "aún cuando se oculte a la mirada de hombres y dioses" (*Rep.*366e). Platón tenía que demostrar que la justicia es un orden congruente con las necesidades y la dinámica del propio individuo y no un entramado de prescripciones superpuestas sobre su propia naturaleza por unos intereses que le son extraños.

La Teoría de las Formas

La teoría de las formas fue la respuesta de Platón al subjetivismo protagórico, pero, a la hora de formularla, influyeron en él otras motivaciones. Quizás la influencia más decisiva recibida por Platón vino determinada por la búsqueda socrática de las definiciones. Si es verdad lo que nos cuenta el *Fedón* de la autobiografía intelectual de Sócrates, éste abandonó todo interés por la indagación de la naturaleza y se centró en la investigación de temas éticos como la virtud, la belleza o el bien. Sócrates pensaba, como hemos visto, que por medio del diálogo racional podía llegarse a acuerdos objetivos que superaran el relativismo individualista defendido por algunos sofistas. Desde el punto de vista del objeto de conocimiento, sobre todo en lo que se refiere a cuestiones éticas, pensaba igualmente que uno debía esforzarse por alcanzar la unidad del concepto que se encuentra desperdigada en la multitud de casos particulares que lo ejemplifican[1]. Es lo que se conoce normalmente como esencialismo socrático. Sócrates pensaba que todas las cosas que reciben una misma denominación tienen algo en común. Para interpretar adecuadamente esta creencia hay que verla en el contexto de las actitudes subjetivistas y relativistas de los sofistas. Protágoras afirmaba que el bien era algo "variado y multiforme" (*Protágoras*,

1. El lector puede ver la breve y clara exposición de R.Mondolfo, *Sócrates*, Buenos Aires, 1988 (11 ed.), págs.79-86. Mondolfo dice que Sócrates afirma vigorosamente la exigencia de unidad tanto desde el punto de vista del sujeto como del objeto de conocimiento (*ibíd*.pág.81).

334b), con lo que quería decir que lo que es bueno para uno podía ser malo para otro. El concepto no tiene una referencia objetiva en la naturaleza de las cosas, sino que surge en la relación de ellas con los diferentes sujetos, con lo que el bien se desmenuzaría en una multitud de perspectivas y en un subjetivismo que, para Sócrates, aleja toda posibilidad de una fundamentación rigurosa de la moral.

Sócrates estaba, sin embargo, convencido de que esa fundamentación objetiva de la moral es posible y veía en las definiciones el camino para conseguirlo. Las definiciones, efectivamente, tienen que proporcionarnos criterios objetivos de lo que está bien o está mal, de lo que es el valor y la cobardía, o la belleza y la fealdad, porque habrán de determinar con la mayor exactitud posible las características que tienen en común las cosas a las que damos estas denominaciones. El hecho de que el método de las definiciones no era para Sócrates filosóficamente inocuo, sino un instrumento para poner límites al subjetivismo disolvente de los sofistas, queda claro con un ejemplo tomado del *Eutifrón*. En este diálogo pregunta a Eutifrón qué es lo piadoso y en uno de sus intentos éste responde que lo pío es lo que agrada a los dioses (*Eut.* 9e), pero Sócrates pondrá mucho interés en hacerle ver a su interlocutor que lo pío no es pío porque agrade a los dioses, sino que, en todo caso, agradará a los dioses por ser pío. La cualidad de lo pío reside, pues, en las cosas, como una característica común que posee todo aquello que recibe este calificativo. Otra cosa distinta será que los sujetos correspondientes lo aprecien así, pero independientemente de la voluntad de éstos, se trata de algo objetivo, que existe en las cosas mismas. Por eso, según lo ve Sócrates, Eutifrón ha confundido en su definición un mero accidente (*páthos*), como es el hecho de que lo pío resulte amado, con la realidad (*ousía, Eut.* 11a) misma de lo pío, que es independiente de ello.

El objetivo de Sócrates era, pues, hallar criterios objetivos fundados en la naturaleza de las cosas que funcionaran como paradigmas (*Eut.* 6e), de manera que, teniéndolos a la vista, se pudiera saber si

es pío, bello o valeroso un acto determinado. El mismo Aristóteles viene a decirnos que la búsqueda socrática de las definiciones está en el origen de la teoría platónica de las formas (cfr.*Metaf.* I, 6 987b). Aristóteles establece, sin embargo, una diferencia importante entre Sócrates y su discípulo, porque, según el relato de la *Metafísica*, habría sido Platón el responsable de atribuir a las formas, que eran el objeto de las definiciones socráticas, una existencia separada o independiente de los casos particulares en los que aparecen encarnadas. La mayoría de los especialistas de este siglo han aceptado en este punto la veracidad de la exposición aristotélica[2]. Hay dos Sócrates en Platón con notables diferencias: el de los primeros diálogos, llamados socráticos, y el de los diálogos posteriores de madurez. Normalmente el principio hermenéutico utilizado para distinguir al Sócrates histórico del Sócrates platónico consiste en atribuir al primero aquellos aspectos específicos en los que difiere del posterior, que representaría el pensamiento original de Platón[3]. En lo que se refiere a la teoría de las formas, no hay un solo pasaje en los primeros diálogos en el que Sócrates afirme claramente la trascen-

2. Dos importantes excepciones a esta tendencia son J.Burnet y A.E.Taylor, que consideran socrática la teoría normalmente atribuida a Platón. Cfr. J.Burnet, *Greek Philosophy, Thales to Plato*, 125 y sgs. Burnet ignora, por tanto, la validez del testimonio aristotélico, porque, en su opinión (*loc.cit*, pág.127-8), la información proporcionada por Aristóteles se basa "en los diálogos platónicos y especialmente en el *Fedón*". Si tenemos en cuenta que Aristóteles permaneció en la Academia de Platón más de veinte años, parece increíble que, al menos en un punto tan fundamental como éste, no tuviera otra información que los diálogos. Puede verse también, A.E.Taylor, *El Pensamiento de Sócrates*, México, 1969 (1932), pág.134 y sgs.

3. Éste es, por ejemplo, el criterio utilizado por G.Vlastos en su libro *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Vlastos establece una lista de diez diferencias importantes entre el Sócrates histórico y el platónico, entre las cuales cita la teoría de las formas, porque, a su juicio, mientras el Sócrates de los diálogos intermedios "tiene una grandiosa teoría metafísica de formas dotadas de existencia separada", dicha teoría no aparece en el Sócrates de los diálogos iniciales. Cfr.*opus cit.*, pág.48-9.

dencia de la forma respecto a las cosas particulares, mientras que lo específico de la teoría platónica, como subraya Aristóteles, es precisamente la atribución de esta característica.

Esto no significa, en absoluto, negar la influencia de Sócrates en la teoría, que es precisamente de lo que venimos tratando desde el comienzo de este capítulo. Algunos autores han dicho con razón que la teoría de las formas, en su formulación platónica, era la resolución natural dada por el discípulo a los interrogantes que Sócrates había dejado sin resolver[4].

Los diálogos iniciales

La metodología socrática en estas primeras obras consiste en dirigirse a diversos interlocutores que creen estar en posesión de conocimientos relativos al tema objeto de investigación. Sócrates les pregunta qué es la virtud, el valor o la piedad, y la indagación no alcanza nunca, por diversas razones, resultados satisfactorios, por lo que se les suele llamar diálogos aporéticos. Los interlocutores no entienden al principio los requisitos que deben satisfacer sus respuestas para que Sócrates las considere aceptables. Un error muy frecuente consiste en enumerar determinados casos de la virtud en cuestión, en lugar de definir los rasgos universales que se dan en todos ellos. Este es, por ejemplo, el caso de Eutifrón, que, al preguntarle Sócrates por la piedad, responde diciendo que es lo que él se dispone a hacer en ese momento, "acusar al que comete delito y peca" (cfr.*Eut.* 5d) por las razones que sea. Pero Sócrates no per-

4. Friedländer ha dicho que Platón transformó las preguntas de Sócrates en preguntas y *respuestas* y que las formas son la solución de Platón a la cuestión socrática, "una respuesta que Platón leyó en la existencia misma de Sócrates". Cfr.P Friedländer, *Plato, An Introduction*, pág.X y 60. También R.Mondolfo se acerca a esta perspectiva del problema cuando dice que, "al declarar que el conocimiento verdadero o ciencia ha de constituirse mediante los universales, Sócrates implica ya en su gnoseología la tendencia a una ontología idealista". Cfr.*opus cit.*, pág.86.

sigue una enumeración de casos concretos de piedad sino "una misma cosa en sí misma" que está presente en toda acción que sea piadosa (*autò hautôi*, 5d), es decir, "una cierta forma única" (*mían tinà idéan*, 5d). Ésta es el objeto de la definición, que consiste en determinar con exactitud los caracteres presentes en todos los casos de piedad, el *eîdos* (6d) o forma "por la que todas las cosas pías son pías".

Esto es el conocido esencialismo socrático. "Aquí, como dice Ross[5], está en germen la teoría de que a todo nombre común le corresponde una entidad única, a la que se hace referencia en todos los usos del nombre". Se trata, efectivamente, de un presupuesto teórico, aparentemente inocente, cuyas implicaciones metafísicas no se desarrollan en los primeros diálogos, pero que dará lugar en obras posteriores, como el *Fedón* y la *República*, a las formas dotadas de existencia trascendente, cuando Platón reflexione sobre el alcance de la propuesta socrática. La palabra *eîdos*, que ha hecho su aparición en el *Eutifrón* en el sentido técnico que habrá de tener en el pensamiento platónico (junto a *idéa*), significaba originalmente "lo que es visto" de un objeto cualquiera y de ahí "forma" y "figura", como aparece en Homero y en Heródoto, referida a la apariencia de una mujer o de un perro determinado. Pero también significaba "forma" en el sentido de "clase" o "naturaleza", como la emplea Tucídides (II, 50) al referirse al tipo o naturaleza de enfermedad que cayó sobre los atenienses. Este es un sentido muy próximo al que tiene la palabra en el *Eutifrón*, porque la forma de la que se nos habla es universal y su definición proporciona un *parádeigma* o criterio (cfr.6e) que ha de servir para distinguir un tipo de acción (la piadosa) de otros diferentes.

Sólo nos resta hacer dos observaciones. La primera es que no debemos dejarnos desorientar por la denominación de teoría de las *ideas*. Efectivamente, cuando oímos hablar de *ideas*, podríamos

5. D.Ross, *La Teoría de las Ideas de Platón*, Madrid, 1989 (1951), pág.26.

entender que estamos ante abstracciones meramente conceptuales. También, en definitiva, el concepto es universal y sería, como la definición socrática, el resultado de la reflexión del sujeto intentando discernir qué es lo común en los muchos casos particulares. Pero la forma de la que habla Sócrates no es una mera abstracción, sino una entidad existente que es independiente de los procesos mentales que puedan conducir a su conocimiento. Hay momentos, como decía Tucídides (cfr.III, 82), en los que los hombres cambian incluso, para justificarse, el significado ordinario de las palabras y se olvida qué es verdaderamente la justicia, pero, aunque el conocimiento pueda sufrir esos avatares, la esencia de la justicia sigue siendo la misma y tiene una realidad en sí misma que no se ve por ello menoscabada. Por esta razón Sócrates hubiera rechazado atribuir a las formas una existencia meramente mental que le hiciera dependiente de los falibles e inciertos procesos abstractivos del hombre. Un mero concepto dejaría la puerta abierta al subjetivismo de efectos morales disolventes al que Sócrates quería poner límites[6]. La moral tiene unos fundamentos objetivos que radican en la naturaleza misma de las cosas y no puede quedar a merced de la subjetividad humana.

La segunda observación viene a limitar el alcance de la primera. Efectivamente, porque si las formas no son entidades abstractas, sin embargo, en estos primeros diálogos tampoco se les atribuye una existencia independiente de los casos particulares en los que aparecen encarnadas. En el *Fedón*, como vamos a ver, se afirma la existencia separada de lo igual en sí, que es independiente de las cosas iguales, pero este aspecto de la teoría, esencial en los diálogos intermedios de Platón, no aparece en estas primeras obras. Como dice Guthrie[7], nadie, al leer el *Eutifrón*, podría suponer que

6. Ésta es la razón, como ha visto E.A. Havelock (*Preface to Plato*, Cambridge, Massachusetts, 1963, pág.263), por la que Platón hubiera evitado cualquier palabra que se aproximara a nuestro "concepto".

7. W.K.C.Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol.IV, pág.120.

cuando Sócrates pregunta qué es lo pío, tuviera en mente otra cosa que la característica común a todos los actos a los que damos el nombre de píos. El objeto de la definición socrática es algo presente "en toda acción" (5d) y en ningún momento se le atribuye una existencia independiente de estas acciones pías[8]. En este período la relación entre las cosas y la forma correspondiente es la misma que se da entre lo particular y lo universal[9], pero sin que se le conceda a este universal una existencia trascendente respecto a las cosas particulares ni se subraye, como se hará en una época posterior, la imperfección y la mutabilidad de las cosas frente a las esencias perfectas e inmutables de las formas.

Los diálogos intermedios: *Crátilo*, *Fedón* y *República*

El primero de estos diálogos tiene hoy una incierta ubicación cronológica en la obra de Platón, ya que muchos comentaristas lo han situado en las proximidades del *Fedón*, mientras otros lo posponen a una época posterior. Pero a nosotros nos viene bien tratar de él ahora, al margen de ello, porque nos servirá para conocer otras motivaciones de Platón que nos conducen finalmente a la forma clásica que adopta la teoría en diálogos como el *Fedón*, el *Banquete* o la *República*. A pesar de que algunos autores hayan puesto en cuestión que en el *Crátilo* se encuentre ya formulada la teoría de las formas trascendentes, no hay duda de que en él se expone una de las razones más importantes por las que Platón propuso esta doctrina. Se trata de lo que Aristóteles llamó el argumento que parte de la existencia de las ciencias (*Metaf.*I 9, 990b11). Efectivamente, Platón sostiene aquí que es necesario un objeto dotado de una cierta constancia para que el conocimiento sea posible (cfr.*Crát*. 440a-b). Si fuera verdad el heracliteísmo extremo defendido por Crátilo y

8. Cfr. también, G.M.Grube, *El Pensamiento de Platón*, Madrid, 1973, pág.31.
9. Cfr.D.Ross, *opus cit.*, pág.33.

todas las cosas estuvieran sujetas a un movimiento permanente, el conocimiento no sería posible, porque no habría constancia en ninguna determinación del objeto y éste, en consecuencia, no podría ser aprehendido. El objeto tiene que tener un ser propio o en sí (*autó*), que no dependa de la voluntad o la naturaleza del sujeto que lo conoce, y además debe ser invariable. Aristóteles dice en la *Metafísica* (I, 6, 987a) que Platón conoció en su juventud a Crátilo y las opiniones heraclíteas que atribuyen a todas las cosas un devenir permanente, por lo que pensó que el objeto de las definiciones socráticas no podía hallarse en el mundo sensible, sujeto a movimiento, sino en otro tipo de realidades, no afectadas por el devenir. Aristóteles atribuye a esta razón, en consecuencia, el carácter separado que tienen las formas respecto a las cosas sensibles. El hecho de que Platón haya asignado esta característica a las formas en el *Crátilo* es para algunos dudoso, pero es indiscutible que ya aquí encontramos la diferencia, fundamental para ello, entre las cosas bellas, por ejemplo, y lo bello en sí, es decir, entre las cosas y la forma correspondiente. Lo que Platón quiere decir con ello es que un rostro bello o algo por el estilo (sensible y particular) puede cambiar, pero no lo bello en sí, que es el objeto auténtico de conocimiento.

En el *Fedón* desaparecen todas las ambigüedades y Platón sostiene claramente que hay que distinguir entre las cosas iguales y lo igual en sí o entre las cosas buenas y lo bueno en sí. Los ejemplos que sirven para ilustrar la distinción proceden de las matemáticas o de la ética (lo bello, lo justo, lo santo) y eso nos muestra los caminos por los que Platón llegó a la formulación de la doctrina. La Academia estaba ligada, entre cosas, a la enseñanza de las matemáticas y éstas demostraban, si había alguna duda, que el conocimiento racional era posible. Por lo que se refiere a los valores éticos, Platón buscaba, como hemos visto, una fundamentación rigurosa de ellos que los pusiera a salvo del subjetivismo y la encuentra en la independencia y el "ser en sí" (*autò hò ésti*) que llevan como rótulo distintivo todas las formas (cfr. *Fed.* 78d).



La Escuela de Atenas de Rafael. "Decir que las formas son modelos, y que de ellas participan las demás cosas, no es sino proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas". Aristóteles, *Metaf.* I 9, 991a20.

La sentencia protagórica del hombre-medida va unida para Platón, como hemos visto, a la idea heraclítea de que la realidad es devenir. En el *Crátilo* la contrafigura de este conglomerado de ideas es la "consistencia de lo real" (*bebaiótēs tês ousías, Crát.* 386a) y sólo con este presupuesto es posible el conocimiento. Ahora en el *Fedón* comprendemos qué significa este concepto en todas sus implicaciones. Las cosas iguales son diferentes de lo igual en sí, porque en ellas hay una mudanza que les hace ser iguales en unas ocasiones y en otras no. Cuando hablamos de piedras y maderos iguales, sabemos que cambian con el tiempo y pierden sus determinaciones, es decir, su misma identidad de cosas iguales. Pero cuando hablamos de lo igual en sí, nos referimos a una realidad inmutable y *consistente* (cfr.*Fed.* 90c4), ajena a cualquier cambio. En segundo lugar,

a las cosas iguales, bellas o justas que conocemos por medio de los sentidos les falta algo para encarnar la perfección absoluta que hay en las formas correspondientes. Las cosas iguales son siempre imperfectas e inferiores a lo igual en sí y, al conocerlas, cobramos conciencia de que les falta algo, como si tendieran a ello y no llegaran a conseguirlo (cfr. *Fed.*74d-75b). La existencia separada de las formas recibe con esta última característica todo su alcance, porque la relación de las cosas con las ideas ya no es simplemente la de objetos particulares con un universal compartido por todos[10]. Ahora se hace hincapié igualmente en que las cosas son inferiores y, precisamente porque se les ha dotado a las formas de esta existencia independiente, pueden aparecer como ideales o modelos de una perfección nunca alcanzada por lo singular.

Tenemos ya, pues, la metafísica de los dos mundos. Habrá dos especies de realidades (cfr. *Fed.*79a): una visible y otra invisible. Las formas pertenecen a un mundo inteligible al que sólo podemos llegar por medio de un razonamiento mental (*dianoías logismós*, 79a). La belleza de lo bello en sí, presente en todas las cosas bellas, a pesar de sus muchas diferencias, es una realidad que no puede percibirse por los ojos. Sólo el pensamiento puede ser capaz de aprehender esa realidad común que se muestra a sí misma bajo las apariencias tan diversas de las cosas. Estas entidades, "de las que damos razón en nuestras preguntas y respuestas" (78d) y que constituyen, pues, el fundamento de todo discurso racional y objetivo, pertenecen a un reino que Platón describe con caracteres casi religiosos, pues lo llama "divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y eternamente inmutable" (80b).

El hombre, si ha de conocer esas realidades perfectas e inmutables, tendrá que ser un ciudadano de dos mundos. Por el cuerpo está ligado a una realidad que tiene características opuestas a las descritas. Sin embargo, el alma está llamada a ser inmortal y semejante a ese mundo con el que está en contacto (80b). El carácter

10. Cfr. D.Ross, *La Teoría de las Ideas de Platón*, pág.41.

separado que Platón atribuye a las formas le impone otros dos ingredientes unidos ya inseparablemente a la teoría desde el *Fedón*. Nos referimos a la concepción del saber como reminiscencia y a la inmortalidad del alma. Durante esta vida sólo conocemos las cosas por medio de los sentidos, pero Platón sostiene que los objetos cuyo conocimiento nos transmiten son, como hemos visto, inferiores a la realidad perfecta e inmutable de las formas. Por esta razón concluye que el papel de la percepción consiste sólo en provocar el recuerdo de unas entidades que fueron aprehendidas por el alma antes de nacer (cfr. *Fed.* 75c y sgs.), cuando no estaba ligada al cuerpo y podía ejercer sus potencias intelectivas independientemente del material sensible que el cuerpo le impone durante esta vida. La teoría del saber como reminiscencia va ligada a la inmortalidad del alma, porque implica que ésta es independiente del cuerpo y le ha precedido en la existencia. Platón habla de una "igual necesidad" (*Fed.* 76e) que vincula la teoría de las formas y la pre-existencia del alma, porque la reminiscencia es para él la única manera de salvar el abismo entre los dos mundos y hacer posible la cognoscibilidad de las formas. Esta doctrina de que el conocimiento intelectual no puede tener su origen en los sentidos tendrá un enorme éxito en la historia del pensamiento, aunque Platón presente aquí, como dice Hegel[11], "el ser en sí del espíritu bajo la forma de un ser antes en el tiempo". Despojada la doctrina de esta envoltura mítica con la que está, por otra parte, ligada a lo más esencial de la filosofía platónica, reaparecerá en autores como Descartes, Leibniz o Kant, para los que el conocimiento supone necesariamente ese adentrarse en el interior y elevar a conciencia lo que el espíritu tiene ante sí mismo. Es poco probable que el Sócrates escéptico y mesurado que conocemos por los primeros diálogos tuviera ya esta doctrina platónica del alma, pero hay que advertir que para Platón la teoría del saber como reminiscencia

11. Cfr. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, México*, 1977 (1833), vol.II, pág.165.

"En el mundo inteligible la Forma del Bien se contempla al final y con dificultad, pero, una vez que se ha contemplado, hay que concluir que es para todas las cosas la causa de todo lo recto y lo bello, pues en el mundo visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, mientras que en el mundo inteligible ella misma es soberana y fuente de la verdad y la inteligencia, y es necesario que ponga sus ojos en ella quien quiera actuar sensatamente tanto en privado como en público."

República 517b-c.

debía ser el desarrollo lógico del método mayéutico del maestro.

La teoría de la reminiscencia pone en evidencia la ambigüedad de Platón ante los sentidos y su actitud ante la ciencia de la naturaleza[12]. Por un lado, los sentidos son necesarios porque provocan el recuerdo, pero, por otra parte, el filósofo debe entrenarse en la separación del cuerpo y en el alejamiento de lo sensible, ya que, si permanece sólo en este nivel, se produciría un extravío de la inteligencia ante la multiplicidad y falta de coherencia de los contenidos perceptivos. Platón, como veremos en el capítulo dedicado a la cosmología, critica la filosofía anterior precisamente por el carácter material y mecanicista de las causas propuestas. La filosofía de los presocráticos, aunque sea injusta su crítica, es para él una filosofía radicada únicamente en lo sensible. Platón le hace decir a Sócrates que hay que refugiarse en los *lógoi*, si no queremos quedarnos ciegos de alma al pretender alcanzar las cosas con cada uno de los sentidos (*Fed.*99e). No es posible traducir al castellano con una única palabra el significado del término *lógos*, pero aquí pone en evidencia el ingrediente de racionalidad y universalidad que es necesario en toda ciencia. Las *proposiciones*[13] a las que hace referencia tienen como objeto las formas, por lo que "refugiarse en los *lógoi*", quiere decir que tenemos que contemplar las cosas particulares no en su individualidad y en la multiplicidad de sus abigarrados contenidos sensibles, sino a la luz de principios generales que nos han de dar precisamente lo que hay de mayor realidad en ellas. El que contempla las cosas en los *lógoi* no contempla imágenes en vez de realidades (cfr.100a), pero hay que renunciar a la singularidad sensible, para ser capaz de comprender la forma universal. Platón, como ha visto Cassirer, se ha dado cuenta de que si queremos

---

12. Cfr. G.E.R. Lloyd, "Plato as a Natural Scientist", *Journal of Hellenic Studies*, LXXXVIII (1968), pág.79 y sg.

13. Esta es la traducción propuesta por R. Hackforth, *Plato's Phaedo*, Cambridge-N.York, 1955, pág.133. Cfr. también Ross, *opus cit.*, pág.45.

captar las cosas en toda su determinabilidad sensible no alcanzaremos nunca la meta del saber[14] y Galileo será perfectamente consciente de ello cuando ponga las bases de la ciencia moderna.

En relación con esto último, hay que decir que la existencia separada que se le atribuye a las formas en el *Fedón* no significa que éstas no ejerzan un efecto causal sobre el mundo sensible[15]. Platón afirma como una convicción "simple, sencilla y quizás ingenua" (100d) que una cosa es bella por la presencia (*parousía*) o participación (aquí, *koinonía*) que tiene en lo bello en sí, de manera que un conjunto de cosas bellas, a pesar de sus diferencias sensibles, tendrán en común algo que les *hace* ser bellas. He aquí por qué hay que contemplar las cosas a la luz de los *lógoi*. Si las observamos con los sentidos veremos sólo colores, formas o sonidos y se nos escapará precisamente eso que tienen en común, aquello "por lo que son bellas". Aristóteles criticará precisamente en la teoría de su maestro estas dos características, a su juicio incompatibles, porque, una vez que se les otorga existencia *separada* a las formas, se hace muy difícil explicar la acción causal que ejercen sobre las cosas, sin tener que hablar "en el vacío" y "formular metáforas poéticas"[16], como él dice (*Metaf.* I 9, 991a-20) refiriéndose a la noción de imitación o participación.

---

14. Cfr.E. Cassirer, *El Problema del Conocimiento*, México, 1974 (1906), vol.I, pág.289 y sg.

15. G.Vlastos, no obstante, ha puesto esto en discusión en su artículo "Reason and Causes in the Phaedo", aparecido originalmente en *Philosophical Review* (LXXVIII, 1969, 291-235) y reimpreso en *Platonic Studies*, Princeton, 1981, págs.76-110.

16. El mismo Platón no estaba muy seguro de su teoría de la participación, pero la crítica de Aristóteles no debe ocultarnos el legado platónico que persiste en su propio pensamiento, ya que también para él la realidad de las cosas dependerá de su forma, aunque se trate de una forma inmanente que no existe sino por medio de los individuos singulares. Cfr., por ej., W.K.C.Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol.IV, pág.343-4.

En la *República* la novedad en la teoría de las formas es la preeminencia que se le otorga a la idea del Bien. Tanto en los pasajes finales del libro VI (508a-509b) como en la famosa alegoría de la caverna, Platón compara el Bien con el Sol. De la misma manera que el sol es causa de la visibilidad de las cosas y de su ser, porque sin él no habría generación y crecimiento, el Bien es causa de la inteligibilidad de las Formas y del ser y realidad de éstas (cfr.509b). Pero Platón no aclara en la *República* en qué sentido hay que tomar sus palabras. La analogía con el sol no especifica claramente de qué manera es el Bien causa de la inteligibilidad y el ser de las Formas. Los diálogos tienen en la teoría platónica del Bien una de sus más grandes lagunas. Hay una ambigüedad textual que ha dado lugar a interpretaciones muy divergentes, porque, de un lado, Platón subraya que la Forma del Bien es el más grande conocimiento (*mégiston máthema*, 505a), pero, por otro, dice que si es causa del conocimiento y del ser, está más allá de ambos (cfr.508e-509b). Para unos intérpretes la vacuidad del texto se explica teniendo en cuenta el carácter trascendente del Bien, que es aquí principio supremo de todo lo real. En este sentido, como dijo Taylor[17], si se trata de lo Absoluto o de la fuente suprema de toda realidad, es lógico que el Bien tenga un carácter trascendente y sea "totalmente otro" respecto de cualquier cosa particular, por lo que se impondría más bien un discurso negativo. Esta fue la visión de Plotino que atribuía al Uno una trascendencia absoluta, con lo cual se hacía necesario su carácter inefable.

Pero hay que subrayar también el otro aspecto de la cuestión, porque Platón insiste en la necesidad de adquirir el *conocimiento* del bien, que es lo que hace útiles la posesión de las virtudes y otorga al filósofo el derecho y la obligación de gobernar en la comunidad

17. A.E.Taylor, *Plato, The Man and his Work*, Londres, 1978 (1926), pág.287. También Ross ha dicho (*La Teoría de las Ideas de Platón*, pág.63) que quizá en ningún lugar se aproxima Platón tanto a una filosofía trascendental como al hablar de la Idea del Bien.

ideal cuyas características traza la *República*. Actualmente éste es uno de los pasajes más importantes aducidos por los partidarios de la lectura esoterista de Platón, cuyos representantes más conocidos integran la llamada escuela de Tubinga. Estos autores sostienen, apoyándose en los célebres pasajes del *Fedro* sobre la insuficiencia filosófica de la palabra escrita, que los diálogos están necesitados de "ayuda" (*Fedro* 275e) y que, para su correcta interpretación, hay que tener en cuenta la tradición indirecta, que nos informa de las enseñanzas orales con las que Platón complementaría o profundizaría en la Academia lo meramente aludido en las obras literarias que hoy conocemos. Por esta tradición indirecta sabemos que Platón había pronunciado una conferencia sobre el Bien en la que identificó a éste con lo uno[18] y Aristóteles en la *Metafísica* (I, 6 987b21 y sgs.) le atribuye una teoría, no mencionada en los diálogos, en la que figuran como principios precisamente lo Uno y la Díada Indefinida. De aquí que, para los partidarios del Platón esoterista, la doctrina del Bien en la *República* aluda a una teoría de los principios en la que vendría a identificarse con lo Uno[19]. De esta manera, lo Uno sería un principio formal del ser de todas las Formas, junto al otro principio, "material" en la terminología de Aristó-

18. Se podrían dar múltiples citas bibliográficas en relación con las conocidas noticias de Aristóxeno a las que nos referimos en el texto. Un comentario pormenorizado de las diversas soluciones propuestas para su correcta interpretación puede verse en K.Gaiser, "Plato's enigmatic lecture 'On the Good'", *Phronesis*, XXV (1980), págs.5-37.

19. Cfr.H.J.Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959, pág.427; recientemente la revista de filosofía antigua *Méthexis* ha publicado un número dedicado monográficamente al problema de las doctrinas no escritas de Platón. Sobre la alusión de la *República* a la doctrina del Uno, puede verse en este volumen, por ej., G.Reale, "¿En qué consiste el nuevo paradigma histórico-hermenéutico en la interpretación de Platón", *Méthexis*, VI (1993), pág.143 sgs. (del sup.con la trad. cast. de los art.), que remite a abundante bibliografía.

teles, de lo "Grande y lo Pequeño". De acuerdo con ello correspondería a las formas un ser derivado de estos dos principios.

La bondad del Bien como causa del ser de las ideas se puede interpretar de muchas maneras, dada la ambigüedad e incluso la vacuidad conceptual del texto. En concordancia con esta última interpretación de Platón a la que venimos aludiendo, la bondad de las cosas depende fundamentalmente de la unidad que hay en ellas, porque en la unidad se encuentra la base del orden y la belleza[20]. Con esto nos veríamos inclinados a ver en las matemáticas el fundamento del modelo ontológico de Platón, porque todo sería resultado de la unidad y la pluralidad indefinida ("lo Grande y lo Pequeño" de Aristóteles) con predominio, según los casos, de uno u otro principio[21]. Las formas mismas tendrían un ser derivado de principios anteriores a ellas mismas y su participación en lo Uno explicaría la doctrina de la *República* de que el Bien es causa de "su ser y realidad".

Pero no es ésta la única explicación posible[22]. Si nos atenemos a la letra de los diálogos, podríamos prescindir del intento de encajar la doctrina del Bien en una teoría de los principios y sostener también

20. Cfr.K.Gaiser, "Plato's enigmatic Lecture...", págs.12-3.

21. J.N. Findlay (*Plato, The Written and Unwritten Doctrines*, Londres. 1974, pág.184) ha dicho, por ejemplo, en relación con estos pasajes de la *República*, que no encierran otra cosa sino la idea de que las "Matemáticas subyacen a la Ética igual que subyacen a cualquier otra cosa del mundo".

22. Puede verse en el volumen ya citado de *Méthexis* la contribución de M.Isnardi Parente, "Platón y el Problema de los *Ágrapha*", 73-92 (de la trad.esp.), que niega el que haya "en Platón la teoría de un principio unitario y supremo del cual lo real adquiera su origen, incluidas las Ideas mismas" (pág.88). La profesora Isnardi sostiene (*ibíd.*) que "en *Rep.*VI, 509a sgs., Platón presenta la Idea del Bien como la Idea por excelencia, ya que todas las Ideas son bienes, en tanto perfección y valor; sin embargo, nunca nos dice que las Ideas provengan del Bien; ellas no pueden ser derivadas de nada, porque están más allá de cualquier proceso de génesis".

que el Bien se refleja en el ser de las formas en tanto que todas son tipos diferentes de excelencia en sus ámbitos respectivos. Cada forma es una perfección que representa el ideal al que "aspiran" todas las cosas en cada caso de que se trate. ¿Qué es, por ejemplo, la forma de lanzadera sino aquella que permitiría la *mejor* ejecución de la función a la que está destinada? Y lo mismo podría decirse del hombre o del ser vivo ideal[23].

La divergencia de interpretaciones subraya la ambigüedad del texto mismo. Platón no define el Bien y deja la cuestión "para otra ocasión" (*eis aûthis*), lo que parece indicar, sin duda, la posibilidad de abordar esta cuestión más técnica ante un auditorio diferente. Pero a continuación, el mismo Sócrates parece dudar de su propia capacidad para pagar "una deuda" que ha llegado hasta nosotros (cfr.507a1). Sin embargo, si tenemos en cuenta que el conocimiento del bien es el fundamento de la dialéctica, como veremos a continuación, parecería muy extraño que Platón no tuviera otra cosa que decir más allá de los meros símiles con los que se ha desembarazado de la cuestión en la *República*.

El otro tema importante de esta obra es, efectivamente, la dialéctica. En el símil de la línea dividida (509d-511e) Platón aclara ya las ambigüedades de otros diálogos y asigna al saber y la opinión objetos diferentes. El saber tiene como objeto la realidad inteligible y la opinión (*dóxa*) está referida a la realidad visible, de manera que se establecerán grados de conocimiento según la "claridad y la oscuridad" alcanzada. Estos grados dependen de la verdad, pero también del ser (cfr.508d5), de manera que tenemos no sólo una escala de los grados de conocimiento sino una ontología que, en correspondencia con ella, establece igualmente grados de realidad según la menor o mayor consistencia del objeto. La opinión versa sobre el mundo de la generación (*génesis*, 534a) y el saber tiene como objeto el mundo del ser (*ousía*). Platón se mantendrá fiel a esta distinción y no aceptará que pueda haber conocimiento en sentido

---

23. Cfr.Ross, *La Teoría de las Ideas...*, pág.62.

riguroso sobre un objeto, como la realidad física, que adolece de imperfecciones y está sometido al cambio propio de todo lo sensible. Su actitud, no obstante, evolucionará hacia una mayor atención al mundo de la naturaleza, como lo muestra el *Timeo*, del que trataremos más adelante, pero ni siquiera ahí reconocerá el estatuto gnoseológico del saber a las disciplinas que versen sobre la realidad física.

En el grado más bajo de la escala del conocimiento tenemos, en primer lugar, la imaginación (*eikasía*), cuyo objeto son las sombras y las imágenes que se forman en el agua o en cualquier superficie. No podemos imaginar desde luego un objeto dotado de menos consistencia que la fugacidad extrema de una sombra. Es muy posible que Platón esté pensando en actividades como la poesía, la pintura o la retórica. Efectivamente, tanto el orador como el poeta o el pintor están interesados únicamente en una mera imitación verosímil de la realidad y para esto les basta con la producción de imágenes. Al orador, por ejemplo, no le interesa la verdad sino las apariencias que le permitan persuadir a su audiencia. Por encima de este nivel tenemos, en segundo lugar, la creencia (*pístis*), cuyo objeto son las cosas que producían las sombras antes mencionadas. No cabe duda de que aquí hay un grado de conocimiento superior al anterior, porque versa ya sobre el objeto mismo y no sobre una imagen de éste. Las diversas artes productoras como la carpintería o la alfarería encajarían aquí perfectamente. El carpintero sabe más en relación con la mesa que el pintor que la representa en un lienzo, porque a éste le basta con una mera apariencia verosímil de la mesa, mientras que el carpintero ha de fabricar una mesa real.

Sin embargo, para alcanzar el saber hemos de abandonar el ámbito de la generación e ingresar en el mundo del ser perfecto e inmutable del que hemos hablado al tratar del *Fedón*. También aquí, en los dominios del saber, hay dos grados: el pensamiento (o *diánoia*) y la intelección (o *nóēsis*). Como ejemplo del grado inferior Platón piensa en la aritmética o la geometría. Estas disciplinas tienen dos características que les impiden ser consideradas

saberes (*epistḗmē*) en el más alto sentido. La primera es que utilizan imágenes o figuras visibles, aunque el conocimiento que alcancen no verse sobre ellas. El geómetra, cuando demuestra un teorema, puede trazar un triángulo en la arena, para hacer más patente su explicación o tener presente él mismo un modelo visual en el que apoyarse. Sin embargo, el objeto verdadero sobre el que trata el teorema es el triángulo inteligible, inmutable y perfecto, y no la imagen visual dibujada para la ocasión. Por eso el primer grado del saber, encarnado en lo que Platón llama *diánoia* o pensamiento, tiene un estatuto gnoseológico intermedio entre la opinión, que versa únicamente sobre lo sensible, y la *epistḗmē* o saber propiamente dicho, que versa exclusivamente sobre lo inteligible sin apoyatura alguna en ningún contenido sensible.

La segunda característica de estas disciplinas, que les impide alcanzar el saber en su más alto grado, es la naturaleza hipotética de los principios en los que se basan, en el sentido de que el geómetra o el aritmético dan por supuesta la existencia del triángulo, del número o de los objetos cualesquiera sobre los que traten en sus demostraciones, sin justificar racionalmente su existencia. El carácter supuesto de sus principios les confiere un estatuto gnoseológico inferior al saber en sentido estricto, porque para Platón un requisito esencial de éste es el poder dar razón (*lógon didónai*) de aquello sobre lo que trata. La superación de la *diánoia* se alcanza en la dialéctica considerada como una especie de "remate de todas las ciencias" (*Rep*.534e). Sólo ésta es capaz de cancelar el carácter meramente hipotético de los principios utilizados por las restantes disciplinas, al dar razón de ellos y justificarlos racionalmente. Para conseguirlo la dialéctica tiene que remontarse a un principio "no hipotético" (511b) desde el que pueda deducir a manera de consecuencias todo lo demás. Platón afirma que, cuando no se conoce el principio y lo demás en realidad depende de él, la estructura de las disciplinas correspondientes no puede considerarse *epistḗmē* o saber en sentido estricto (cfr.*Rep*.533c).

Está claro que este principio no hipotético, objeto de conocimien-

to de la dialéctica, no es otro que la idea del Bien. La dialéctica aparece, pues, en la *República* como un saber supremo de justificación de los principios. Si el Bien es fundamento de la realidad y del ser de las formas, quien no llegue a su conocimiento, tendrá un saber insuficiente de éstas porque las conocerá sin referencia al principio en el que se basan. Se ha sugerido que el objeto de la *diánoia* podían ser las realidades matemáticas descritas por Aristóteles en la *Metafísica* (I, 987b15)[24] y que, según él, ocupaban un lugar intermedio en la teoría platónica entre las cosas sensibles y las formas. Aquellas, que no aparecen mencionadas en los diálogos, al menos de manera inequívoca, eran distintas de las cosas sensibles, según Aristóteles, por ser eternas e inmóviles, y de las formas mismas, por ser plurales, ya que cada forma es única. Pero, para entender lo que Platón dice en la *República*, esto no es necesario, ya que el primer grado del saber encarnado en la *diánoia* podría estar referido a las mismas formas que son objeto de *epistēmē*. En tal caso, lo que faltaría en ese nivel es la visión unificadora y sistemática que se hace posible solamente cuando se las contempla en su relación con la forma del Bien[25]. La dialéctica, que encarna el saber en su más alto sentido, se distingue, pues, de las restantes disciplinas, como la geometría y la aritmética, en que sólo ella versa única y exclusivamente sobre objetos inteligibles sin la mediación de ninguna figura visible y en que sólo ella es capaz de cancelar o "destruir las hipótesis" en una visión sistemática del saber libre de todo supuesto. Ésta última característica haría necesario que coexistan en la dialéctica dos tipos de procedimiento: uno discursivo, capaz de deducir el resto de hipótesis del principio supremo, y otro de naturaleza intuitiva, capaz de aprehender el principio último, que ya no puede deducirse de nada más.

No es éste el único modelo de dialéctica al que Platón alude en

24. Cfr., por ej., J.N.Findlay, *opus cit.*, pág.187-8.

25. Cfr., por ej., R.C.Cross y A.D.Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, Londres, 1979 (1964), págs.237-8.

los diálogos. En obras como el *Fedro*, el *Sofista* o el *Político* la dialéctica es un saber que se caracteriza por dos procedimientos de naturaleza inversa que Platón llamó respectivamente *synagogé* o reunión y *diaíresis* o división. El primero de ellos consiste en "llevar a una única forma, en una visión de conjunto, lo que está desperdigado por muchas partes, para poner de manifiesto, al definir cada cosa, aquello sobre lo que se quiera enseñar en cada caso" (*Fedro* 265d). El segundo es de naturaleza inversa, porque, una vez realizado el ascenso al género bajo cuyo alcance se ha puesto el objeto de que se trate, es necesario volver atrás y "ser capaz de dividir de acuerdo con las especies (*kat'eídē*) y según los miembros naturales, sin quebrar ninguna parte como un mal carnicero" (265e). No se trata, por tanto, simplemente de volver al punto de partida, porque hay que definir el objeto en cuestión y, al deslindarlo de los demás que están comprendidos en el mismo género, se trazan, como ha visto Ross[26], "las verdaderas y precisas líneas de demarcación" dentro de éste. Estas líneas hacen referencia a las formas y el dividir "según las especies" muestra que no valdrá cualquier división que proceda con criterios arbitrarios[27].

Si comparamos los dos modelos de dialéctica, a primera vista, las diferencias parecen evidentes, porque en el primero consiste en una disciplina para la justificación de las hipótesis o principios de las ciencias, mientras que en el segundo es una técnica para la correcta definición de las cosas. Sin embargo, hay también semejanzas, ya que el contenido de los principios hace referencia a formas, como números, círculos o triángulos y en la *República* se

26. D.Ross, *opus cit.*, pág.102.

27. En *Político* 262b y sgs. Platón traza la distinción a la que aludimos aquí entre parte, de un lado, y género (*génos*) o especie (*eîdos*), de otro. Toda especie es una parte del género, pero no toda parte es una especie. En el ejemplo utilizado en este diálogo una mala división consistiría en separar dentro del género humano a griegos y bárbaros, porque los últimos no constituyen una especie dentro del género, sino una mera parte establecida convencionalmente.

insiste también, inmediatamente después de tratar de la dialéctica, en la necesidad de definir la forma del Bien, separándola de todas las demás. Por otra parte, en esta obra se dice igualmente que la educación habrá de proporcionar a los futuros filósofos-gobernantes *una visión de conjunto* (*sýnopsis*, 537c) en la que se mostrará la relación de cada una de las enseñanzas con la naturaleza del ser. Incluso se podría comparar el momento de la reunión con el proceso ascendente, que en la *República* se remonta al principio no hipotético, y la división con el proceso descendente, a partir de ese principio, en la deducción de consecuencias. Pero es verdad que solamente en esta obra se habla del Bien como principio supremo y fuente del ser y de la realidad de las formas, por lo que no está claro que Platón pensara en obras posteriores en la posibilidad de remontarse a un sumo género del que pudiera deducirse todo lo real. Hay que conceder a los que no aceptan la asimilación de los dos modelos de dialéctica que la teoría de la definición que figura en diálogos posteriores podría ser independiente de las premisas ontológicas de la *República*.

El *Parménides* y los diálogos tardíos

El *Parménides* es un diálogo que Platón escribió con un espíritu distinto del que le había llevado a formular su teoría de las formas en diálogos como el *Fedón*, el *Simposio* o la *República*. Hasta ahora la doctrina se había expuesto en unos tonos de certidumbre confiada, mientras que en el *Parménides* se examina críticamente y se somete a un escrutinio sobre cuyo alcance se han ofrecido en la segunda mitad de este siglo las más variadas opiniones. Para algunos especialistas, bastante radicales, las objeciones contra la teoría de las formas revelan problemas irresolubles que llevaron a Platón a abandonarla[28],

---

28. Éste sería el caso de G.Ryle, del que puede verse, por ej., "Plato's Parmenides", en *Studies in Plato's Metaphysics*, ed.R.E.Allen, Londres, 1965.

mientras otros sostienen que la modificó sustancialmente[29]. En el otro extremo, algunos especialistas han sostenido que las objeciones no son definitivas y se limitan a poner en evidencia malentendidos que Platón quería disipar[30]. Veamos estas objeciones brevemente.

La primera objeción se refiere a la extensión del mundo de las formas. En la situación dramática descrita por el diálogo, Sócrates es todavía muy joven y conversa con Parménides, que ha llegado a los sesenta y cinco años y hace uso de toda su experiencia dialéctica para poner a prueba los fundamentos de la teoría. Sócrates da muestras de su inmadurez al dudar sobre la existencia de algunas formas, como el hombre, el fuego o el agua, mientras niega que puedan existir formas de cosas insignificantes como el pelo, la basura y el barro. Sin embargo, para él es evidente la existencia de las formas referentes a entidades matemáticas (semejanza, unidad) y valores morales (justicia, belleza, bondad). La raíz de aquella inseguridad está en que la teoría no se había aplicado originalmente a la naturaleza, sino al ámbito del conocimiento moral y matemático y en que, a primera vista, puede parecer extraño hablar de formas de cosas que son esencialmente

---

29. Es el caso de G.E.L.Owen, que escribió un ya famoso artículo titulado "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", en R.E.Allen, *Studies...*, págs.313-338, al que haremos referencia a continuación.

30. El más conocido defensor de esta tesis es, sin duda, H. E. Cherniss, autor de un artículo, igualmente conocido, en el que intentó rebatir las tesis de Owen, titulado "The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues", incluido en R.E.Allen, *Studies...*, págs.339-378. Entre los dos extremos podríamos situar otras muchas contribuciones. Por la trascendencia bibliográfica de sus aportaciones, hay que citar a G.Vlastos, para quien Platón no logró una completa lucidez sobre algunas de estas objeciones, aunque tampoco se sintiera obligado por ellas a abandonar la teoría. Cfr."The Third Man Argument in the *Parmenides*", *Philos.Rev.* LXIII (1954), 319-349 y "Self Predication and Self-Participation in Plato's Later Period", en *Platonic Studies*, pág.335-341.

móviles y mutables. En la *República* (596a) se hace referencia a la costumbre de "proponer una forma para cada multiplicidad de cosas a las que se da una misma denominación". Siguiendo este principio, no habría lugar a las dudas que el joven Sócrates parece concebir y de hecho en otras obras, probablemente posteriores, como el *Filebo* (15a, formas de hombre y buey), el *Timeo* (30c, el ser vivo inteligible que incluye a todos los demás seres vivos y, en 51b, la forma del fuego) o la *Carta VII* (342d, donde además aparecen formas de colores, de objetos fabricados e incluso de los caracteres del alma y de acciones y pasiones) Platón no tiene la más mínima vacilación al respecto[31].

En segundo lugar, se expone una segunda serie de objeciones dirigidas a la idea de participación (131a-e). En el *Fedón* se había dicho que las cosas tenían un carácter determinado por participación en la forma correspondiente. Ahora Parménides pregunta si las cosas participan en parte o en la totalidad de las formas. Pero ambas alternativas llevan a resultados inadmisibles. Efectivamente, si la forma está toda entera en las cosas que participan de ella, se convertirá en múltiple y, si está sólo una parte, acabará fragmentada y tampoco será una. El sentido de esta objeción consiste evidentemente en poner de manifiesto que la participación y las formas no pueden entenderse de un modo materialista. Platón quiere mostrar que las formas no se pueden concebir como cosas materiales a las que se le pudieran aplicar la distinción de parte y todo.

En tercer lugar figura la objeción más debatida, a la que Aristóteles se refiere en sus obras como argumento del tercer hombre. En el *Parménides* el ejemplo utilizado no es la forma de hombre, sino la de lo grande en sí. Parménides dice que Sócrates, al con-

31. Una discusión pormenorizada de la extensión del mundo de las formas, contrastando los testimonio de Aristóteles con los diálogos de Platón puede verse en el libro de D.Ross, *La Teoría de las Ideas de Platón*, págs.196-208.

templar una pluralidad de cosas grandes, piensa que hay una única forma de lo grande en la que participan todas. Pero si contempla la pluralidad de cosas grandes y la forma de lo grande, aparecerá una nueva forma de lo grande en sí en la que participarían unas y otra, y el proceso proseguiría hasta el infinito convirtiendo la forma originalmente única en una pluralidad ilimitada. La objeción se repite una vez más cuando Sócrates quiere explicar la participación en términos de paradigma e imitación, para salvar precisamente estos problemas. Las formas podrían ser "paradigmas existentes en la naturaleza y las demás cosas imágenes y semejanzas de ellas" (132d). Pero si las cosas se parecen a la forma, ésta igualmente habrá de parecerse a ellas, de manera que surgirá también, como en el caso anterior, una tercera forma en la que participarán (por vía de semejanza) tanto la pluralidad como la forma misma, y así sucesivamente hasta el infinito.

Sobre ambas versiones de la objeción, los especialistas han mostrado pareceres encontrados. Hay que decir que Aristóteles repitió esta objeción contra la teoría de las formas, por lo que la dio por válida (cfr.frag 4 Ross, Alej. *in Metaph.*83.34). Sin embargo, Platón en un diálogo, considerado unánimemente anterior al *Parménides*, como es la *República*, parece rechazar el regreso al infinito (cfr. 597c). Otra cosa es que acertara con los medios argumentales necesarios para eliminar la objeción, lo cual es ya una cuestión disputada. Si Dios hubiera hecho dos camas, dice aquí, "aparecería de nuevo una sola cama de la cual aquellas dos tendrían la forma y ésta sería la cama en sí y no aquéllas dos". Según Cherniss[32], Platón no creía que la objeción del Parménides constituyera un auténtico escollo para la teoría, porque en un texto como éste (y cfr.tb.*Parménides* 158a), distingue entre "tener un carácter" determinado y "ser ese carácter". Las cosas que participan de una forma tienen el carácter correspondiente, pero sólo la forma es el carácter en sí mismo. Por tanto, según algunos intérpretes ya clásicos como

32. *Opus cit.*, pág.372.

Cherniss y Cornford, Platón distinguió dos niveles que le ponían a salvo de la objeción: la forma de lo grande no es una *cosa grande* y no es cierto que *posea* el carácter de la misma manera que lo tienen las cosas particulares, sino que es el carácter mismo de lo grande en sí[33].

En un artículo ya famoso[34], Vlastos sostuvo que la objeción de Parménides se basaba en dos supuestos a la vez: la autopredicación de las formas y la premisa de que si algo tiene un carácter determinado por participar en una forma, este carácter no es idéntico a la forma de que se trate. En algunas ocasiones Platón predica, efectivamente, la cualidad en cuestión de la forma correspondiente y dice, por ejemplo, que la Belleza es bella o que la Justicia es justa, lo cual da pie a la objeción, porque da a entender que la forma *tiene* la cualidad y es una cosa como las demás que participan de ella. Como veíamos antes, la forma no tiene la cualidad, sino que ella *es en sí misma* dicha cualidad y además es una realidad incorpórea que no puede ser lo que es (por ej., grande) en el mismo sentido en el que lo es una cosa material. Respecto a la autopredicación, hay que decir que si se diese en todos los casos, la teoría se autodestruiría. Si Platón estuviera dispuesto a afirmar, por ej., que la forma de Movimiento es móvil, incurriría en la contradicción de decir que lo inmutable (como lo es toda forma) está sujeto a movimiento. No creemos que a Platón se le pasara inadvertida esta consecuencia[35], pero sigue siendo cierto que su tendencia a predicar en ciertos casos la cualidad de la forma en sí misma (la belleza es bella) podía engendrar serias objeciones como la del tercer hombre. Contra lo

33. Cfr.F.M.Cornford, *Platón y Parménides*, Madrid, 1989 (1939), pág.151.

34. El ya citado "The Third Man Argument in the *Parmenides*"; véase tb. "The Unity of the Virtues in the *Protagoras*", "Self Predication and Self-Participation in Plato's Later Period" y "Plato's "Third Man Argument (*Parm.*132a1-b2): Text and Logic", en *Platonic Studies*, págs. 221-265, 335-341 y 342-360 respectivamente.

35. Cfr.G.Vlastos, "The Unity of the Virtues", *loc.cit*, pág.262.

que han afirmado algunos, no está claro que Platón tuviera conciencia clara de los problemas lógicos suscitados por algunos de sus propios usos lingüísticos, pero tampoco creemos que estos problemas fueran suficientes para abandonar la teoría como han pensado otros.

Respecto a la segunda forma de esta objeción, algunos (por ej., Taylor y Cornford[36]) han sostenido que la relación de la forma con las cosas no es simétrica, por lo que aquélla cae por su propia base. Es decir, la relación del modelo (la idea) con la copia (las cosas particulares) no es de mera semejanza, porque las cosas son copias de la idea, pero no al revés, con lo cual no habría regreso al infinito. Otros (Ross, Owen) han pensado que, aunque la idea no es copia de las cosas, su relación con ellas al menos incluye la semejanza, por lo que dicha relación exigiría un tercer término que explicara la semejanza mutua y así hasta el infinito. Owen tomó en serio el argumento hasta tal punto que lo consideró como una de las razones de peso que le llevaron a proponer una datación más temprana del *Timeo*. En este diálogo, como veremos más adelante, Platón vuelve a hablar de las ideas como paradigmas y dice que son modelos a imagen de los cuales han sido engendradas las cosas (cfr.29b, 48e-49a, 50d, 52a, 53c). En consecuencia, si Platón rechazó en el *Parménides* la concepción de la participación a partir del modelo de semejanza y copia, según lo ve Owen, el *Timeo*, que vuelve a formular la teoría de las formas en esos términos, no tendría más remedio que ser anterior a este diálogo y no uno de los últimos, como se había venido pensando desde la antigüedad.

La propuesta de Owen en favor de una datación anterior para el *Timeo* no ha ganado ni muchísimo menos la aquiescencia general y los últimos estudios estilométricos no garantizan que pertenezca al grupo de la *República*, sino al periodo de los últimos diálogos de Platón, por lo que la reafirmación de la teoría de las formas en

36. Cfr.F.M.Cornford, *opus cit.*, pág.155-6.

el *Timeo* es un obstáculo difícilmente superable para los que han pretendido dar un mayor alcance a la supuesta crisis de Platón. Volviendo a la objeción en sí misma, hemos de pensar que la forma de lo grande en sí no puede ser grande como lo es una cosa material que existe en el espacio y en el tiempo, por lo que parece difícil que la objeción hubiera impresionado a Platón. Para Aristóteles los problemas de Platón radicaban en su empeño por dotar de existencia separada a los universales o, lo que es lo mismo, por convertir en entidades lo que no son más que cualidades que predicamos de las cosas (cfr.*Ref.Sof.*178b36-9). Si convertimos al universal (la grandeza) en una entidad dotada de existencia independiente, corremos el riesgo de situarlo en el estatus ontológico de las cosas individuales, con los consiguientes peligros de regreso al infinito que hemos visto. Esto es cierto, pero Platón hubiera respondido que ese riesgo no es tal, porque la forma es una entidad inmaterial y una entidad de esta naturaleza no está nunca en el nivel ontológico de las cosas particulares[37].

Respecto a la supuesta crisis que representa el *Parménides* y otros diálogos de la última época, no debemos olvidar las palabras del propio pensador de Elea en esta obra: "si alguien, Sócrates, contemplando todas las dificultades actuales y otras semejantes, no aceptase que hay formas de las cosas y no distingue una cierta forma de cada una, no tendrá a dónde volver su pensamiento y, al no permitir que haya un carácter, siempre el mismo, de cada una de las cosas, destruirá totalmente la facultad de argumentar racionalmente" (135b-c). Por otra parte, hay diálogos tardíos, independientemente del *Timeo*, en los que volvemos a encontrarnos con formulaciones de la teoría muy próximas tanto en el espíritu, como en la letra a las que hemos visto en diálogos como el *Fedón* o la *República*. En relación con esto, otro de los puntos que Owen adujo en favor de un cambio significativo en el pensamiento pla-

37. Cfr.W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid, 1992, vol.V., pág.58-60.

tónico fue el abandono de la tajante distinción entre el mundo del ser y el devenir que se halla tanto en el *Timeo* (cfr.27a-28a; véase más adelante pág. 101), como en diálogos anteriores. En su opinión[38] el *Teeteto* habría atribuido el ser (*ousía*) al mundo de la generación en unos términos que rechazarían la disyuntiva radical afirmada en el *Timeo*. Esto era lógicamente otro argumento de Owen para atribuir a este último diálogo una fecha más temprana y poder abrir así un espacio cronológico suficiente para la supuesta crisis del pensamiento platónico.

Sin embargo, aunque es una cuestión disputada[39], en mi opinión, dicha oposición entre ser y devenir aparece de nuevo en el *Filebo*, que es unánimemente reconocido como uno de los diálogos tardíos. Aquí Sócrates se refiere a los que investigan la naturaleza o el cosmos, es decir, el mundo del devenir, de lo que nace y experimenta variaciones, que es justamente aquello a lo que se refiere el *Timeo* con el término de *génesis*. Pues bien, Platón reitera su metafísica de los dos mundos, cuando dice que estas cosas no son las *que son siempre*, sino las que devienen en el presente, el pasado y el futuro y que quien pone su esfuerzo en realidades de esta naturaleza, que no permanecen nunca en el mismo estado, no puede llegar a tener inteligencia ni saber de algo que carece de la consistencia necesaria para ello (cfr.*Fil.* 58e-59b; cfr.61d-e). Parece claro que textos como

38. Cfr.opus cit., pág.323-4. Owen remite a *Teeteto* 185a, c, y 183b y sgs. En relación con esto me parece muy lúcida la nota de Guthrie al respecto (mal traducida en la ed.esp.; cfr.*Historia de la Filosofía Griega*, vol.V., pág.163.), cuando afirma que en el *Teeteto* no se atribuye la *ousía* a los objetos de la percepción. En lugar de ello, Platón "dice que, además de los sonidos audibles, existe la *ousía* del sonido, y así sucesivamente, y que esa ousía es lo que la mente busca sin la ayuda de los sentidos (186a-b)". Por otra parte, hay textos en el *Timeo* mismo en los que Platón habla de una realidad engendrada o *ousía gignoménē* (35a) con lo que no hay que sorprenderse mucho si encontramos en otros diálogos posteriores expresiones semejantes.

39. Cfr.Owen, *loc.cit.*, pág.322, n.2.

éste ofrecen un marco hermenéutico suficiente para rechazar la pretensión de negar en las últimas obras de Platón la trascendencia de las formas o situar las cosas sensibles en el mismo estatus ontológico que éstas.

Los antiunitaristas han pretendido interpretar la aparición de términos como *eîdos* e *idéa* en diálogos como el Sofista y el Político independientemente del alcance metafísico que tenían en los diálogos anteriores. Ahora, cuando aparecen en relación con la nueva dialéctica, podrían significar simplemente conceptos lógicos o especies y clases de cosas sensibles (Lutoslawski, Ryle, etc.). A veces es cierto que en la práctica dialéctica estos términos pueden tener apariciones inocuas desde un punto de vista metafísico. No hay que olvidar que términos como *eîdos* e *idéa* significaban también en el lenguaje ordinario, como hemos visto, la especie o clase a la que pertenece cualquier cosa. Pero hay otros textos que restituyen claramente la continuidad del pensamiento metafísico platónico con todo el alcance que tales términos tenían en los diálogos del periodo medio. Citemos un par de ejemplos tomados del *Político*. En 269d, el Extranjero habla de los movimientos retrógrados del universo y dice que es lógico un cambio en su modo de comportamiento, porque "el ser siempre inmutable e invariable y la identidad corresponde únicamente a los más divinos de todos los seres, mientras que la naturaleza del cuerpo no pertenece a este orden". ¿Cuáles pueden ser estas entidades sino las formas trascendentes de las que nos hablaban diálogos anteriores? Páginas más abajo (285e-286a) Platón dice que hay cosas de las que pueden darse fácilmente símiles sensibles, pero que hay otras, "las más grandes y valiosas" de las que no hay imagen sensible que se adapte convenientemente a los hombres. En estos casos hay que ejercitarse dialécticamente para poder aprehender unas realidades "*incorpóreas* que, siendo las más bellas y valiosas, sólo a la razón y a nada más pueden mostrarse con claridad". En el marco del dualismo cuya persistencia hemos venido comprobando, textos como éste no pueden remitirnos a otra cosa que no sean las formas de existencia trascendente.

¿Quiere decirse con esto que no hay novedades en el pensamiento platónico de los últimos diálogos? Ni mucho menos. En el *Sofista* Platón utiliza al Extranjero de Elea para tomar ciertas distancias respecto a formulaciones anteriores de su doctrina. En otras obras pudo haber dado la impresión de separar el ser de toda clase de movimiento. Ahora se trata de hacer las correcciones pertinentes. El ser no puede concebirse sólo bajo la forma de lo estático, porque entonces no habría en él lugar para el pensamiento. El pensamiento va unido al alma y la vida, y éstas implican necesariamente movimiento, por lo que hay aceptar al movimiento y a lo que se mueve en el ámbito del ser (cfr.249a-b). La cuestión está en saber a qué tipo de movimiento se refiere aquí Platón, si al movimiento propio de la *génesis*, que se da en el devenir de todo lo sensible, o al movimiento espiritual del alma ejercido precisamente en el conocimiento de las formas. Si tenemos en cuenta el mantenimiento de la separación ontológica entre ser y devenir en los últimos diálogos, hemos de inclinarnos por la segunda opción y esto es una línea de desarrollo de doctrinas anteriores, pero no un cambio radical. Por otra parte, el reconocimiento de la pertenencia del movimiento al ámbito del ser, no quiere decir ni mucho menos que todo lo que es esté sujeto a movimiento, porque el Extranjero reconoce que sin objetos inmutables el intelecto tampoco sería posible (249b-c).

Veamos, por otra parte, dos últimas cuestiones referentes a la participación. Ahora, en el *Sofista*, no son ya sólo las cosas particulares las que participan de las formas, sino que la participación se da también entre éstas, lo que da lugar a una "*comunidad*" o relación mutua entre ellas. Ya hemos visto que el movimiento debe ser aceptado en los dominios del ser. Esto quiere decir que el ser no es ni movimiento ni reposo, sino una tercera cosa que puede predicarse de las otras dos. El examen de las relaciones mutuas entre estos tres conceptos nos lleva a rechazar dos alternativas excluyentes: "ninguna forma puede combinarse con otra" y "todas las formas se combinan entre sí". La primera opción se refuta con la misma proposición en la que afirmamos que el movimiento *es*, puesto que ella

implica la posibilidad de predicar el ser del movimiento. Además la aceptación de esta alternativa haría imposible el discurso, ya que éste no hace sino explorar precisamente las mutuas relaciones de las formas entre sí. La segunda opción se descarta con una afirmación como "el movimiento no es reposo", donde comprobamos que hay formas que se excluyen entre sí. En consecuencia, tendremos formas que se combinan y otras que no. Platón habla de cinco *mégista génē* o géneros más grandes, en el sentido probablemente de ser los más amplios o los que tienen una extensión universal en las interrelaciones de las formas. Además de los tres mencionados (ser, movimiento y reposo), figuran la identidad y la diferencia. Con esto Parménides, a cuya ontología tanto debe el pensamiento platónico, recibe otra importante corrección.

Efectivamente, cada una de las tres formas mencionadas es *idéntica* a sí misma y *diferente* de las otras tres. Una forma puede no predicarse de otra porque es diferente de ella. "El movimiento no es reposo" se torna una afirmación con perfecto sentido desde el momento en que se admite un reconocimiento del no ser como diferencia, que se hacía imposible en Parménides al no aceptar éste ningún sentido racionalmente válido del "no ser". Los sofistas aprovecharon la cerrazón eleática respecto al no ser en apoyo de una doctrina según la cual la falsedad era imposible. Efectivamente, decir algo falso era decir algo que *no es*, pero lo que no es, según la lógica de Parménides, no puede decirse. Ahora se ve que hay un sentido del no ser perfectamente aceptable, que surge en la referencia de unas formas a otras. Con ello Platón explora las diferentes acepciones del ser (existencia, identidad, atribución[40]) y prepara el camino a las reflexiones ontológicas de Aristóteles que insistirá precisamente en la pluralidad de sentidos de lo que es, frente al carácter monolítico que tenía el concepto en Parménides.

Respecto a la relación de los particulares con las formas, se ha

40. Cfr. la clara exposición de W.K.C.Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol.V, págs.165-8.

dicho también que Platón abandona, después del *Parménides*, el lenguaje de la participación[41]. En el *Fedón*, como vimos, Platón tenía la ingenua convicción que una cosa era bella por su participación en la belleza. En el *Parménides* las objeciones contra la participación no parecen definitivas con los recursos argumentales con los que estaban formuladas. Pero es incuestionable que era el punto más débil de la doctrina platónica. Ya hemos dicho que para Aristóteles el carácter separado de las formas era incompatible con la acción causal que Platón quería atribuirle y que para el estagirita la participación era una noción muy problemática. En su última época Platón parece haber buscado refugio en el entendimiento de la participación como plasmación de un modelo en una copia. Este parece ser, efectivamente, el esquema del *Timeo*. Pero para Aristóteles decir que las formas "son modelos y que las demás cosas participan de ellas" no era sino proferir palabras vacías y metáforas poéticas, porque él se pregunta "¿cuál es el agente que actúa poniendo su mirada en las ideas?" (*Metaf.* 991a23-4). Sin embargo, Platón dio respuesta a esta pregunta en el *Timeo*, aunque ello nos suponga abrir otra difícil cuestión hermenéutica a la hora de entender qué significado tiene verdaderamente el Demiurgo en esta obra.

---

41. Cfr. N. Fujisawa, "*Échein*, *Metéchein* and Idioms of Paradeigmatism" in *Plato's Theory of Forms*, *Phrónesis* XIX (1974), pág. 46.

El Platón Esotérico

Este capítulo podría figurar como un apéndice del anterior, que está dedicado a la teoría de las formas, puesto que pretendo referirme, aunque sea brevemente, a determinados aspectos que constituyen un desarrollo o un complemento de aquélla. Pero conviene distinguir lo que sabemos de la teoría por los propios diálogos y lo que proviene de fuentes indirectas distintas del propio Platón. Por otra parte, esto suscita todo el conjunto de cuestiones relativas al Platón esotérico, que tiene gran actualidad académica.

Aristóteles en un solo pasaje de su obra habla de las "*llamadas doctrinas no escritas*" de Platón (*Fís*.I,209b14-5), lo cual quiere decir que en la Academia se conocía la existencia de un cuerpo de doctrinas, cualquiera que fuese su extensión y su importancia, que Platón había dado a conocer a sus discípulos sin haberlas expresado por escrito. Ir algo más allá de esta afirmación supone adentrarnos en un mundo de incertidumbres y agrias polémicas entre los partidarios y los detractatores de lo que se ha llamado el Platón esotérico. Dadas las limitaciones de espacio a las que tenemos que ceñirnos, tendremos que conformarnos con exponer sumariamente los puntos de vista enfrentados y hacer una breve alusión al contenido de estas doctrinas.

Aristóteles, que es el autor más importante del que dependemos para la reconstrucción de esta parte del pensamiento platónico, atribuye a su maestro opiniones que no se encuentran en los diálogos. Por esta razón se ha pensado tradicionalmente que estas doctrinas, de las que Aristóteles nos informa, debían pertenecer a su enseñanza oral en la Academia y que Platón no pudo o no quiso expre-

sarlas por escrito. Muchos autores (Zeller, Robin, Ross, Merlan, Guthrie) han pretendido explicar las diferencias entre el testimonio de Aristóteles y el contenido de los diálogos atribuyendo las noticias del Estagirita a la última fase del pensamiento platónico. Para algunos, Platón se ocupó en los últimos años de cuestiones alejadas de la metafísica y, en consecuencia, consideran probable que hubiera elegido el diálogo directo con sus discípulos como método para explicar el contenido de sus ultimos pensamientos en este terreno, mientras ponía por escrito en las *Leyes* los detalles de sus nuevas concepciones en materia de política y legislación[1]. Pero en cualquier caso, queda por explicar por qué decidió Platón escribir acerca de cuestiones políticas y no de temas metafísicos.

A partir sobre todo de la segunda mitad de este siglo, varios especialistas pertenecientes a lo que se ha llamado la escuela de Tubinga (Gaiser, Krämer, Szlezák, entre los más conocidos) han defendido que la filosofía esotérica de Platón no se limita a la última fase de su pensamiento y encuentran claras alusiones a ella desde diálogos tan tempranos como el *Protágoras* y el *Menón*[2]. Ya hemos hablado de ellos a propósito del conocido pasaje de la *República* en el que Platón deja para otra ocasión la definición del Bien. Textos como éste remiten, de acuerdo con estos autores, a la existencia de los *ágrapha dógmata* o doctrinas no escritas que Platón debió exponer oralmente al círculo de sus discípulos en la Academia. Esoterismo no significaría, claro está, una doctrina secreta, sino unos contenidos filosóficos que sólo debían ser transmitidos a un círculo estrecho de personas con la formación necesaria para comprender tales doctrinas. Estos autores han dado, por otra parte, una importancia extraordinaria a dos textos de Platón que consideran auténticos *autotesti-*

1. Cfr.D.Ross, *La Teoría de las Ideas de Platón*, pág.171.
2. Cfr., por ej., H.Krämer, *Platone e I Fondamenti della Metafisica*, Milán, 1989, págs.358 y sgs.

monios en favor no sólo de la existencia sino de la necesidad de las doctrinas no escritas. Nos referimos al *Fedro* (274b6-278e3) y la *Carta VII* (340b1-345c3).

El primero de ellos es considerado por los defensores del esoterismo un auténtico manifiesto programático[3]. Platón deprecia aquí la palabra escrita considerándola un mero juego (276d) y acusa a la escritura de dos defectos que no se encuentran en el discurso hablado. Primero, engendran productos que callan sobre lo que se les pregunta, y en segundo lugar, se dirigen a todo el mundo sin discriminar quién está preparado para oír hablar de estas cosas y quién no puede entender adecuadamente nada de lo que le dicen. Por el contrario, el discurso auténticamente filosófico sería el diálogo oral, ya que sólo éste puede "escribirse con el saber en el alma del que aprende" (276a). Los esoteristas hacen hincapié en que el discurso escrito está "necesitado de ayuda", según la expresión del *Fedro* (275e), y en el hecho de que, según Platón, no puede llamarse verdaderamente filósofo quien no tiene "cosas de más valor" (*timiótera*, 278d) que las que pone por escrito. En la interpretación que hacen los esoteristas de este texto las ayudas de las que está necesitado el discurso serían las enseñanzas orales que Platón debió impartir en la Academia desde el mismo momento de su fundación y "las cosas de más valor", ausentes en los escritos, serían una doctrina metafísica de los principios últimos de la realidad.

En la *Carta VII*, si es que fue verdaderamente escrita por Platón, éste vuelve a expresar sus objeciones contra la palabra escrita. En relación con las pretensiones de Dionisio de haber compuesto una obra que reflejaba las enseñanzas que Platón le impartió en su estancia en Sicilia, dice terminantemente que una obra (*sýngramma*) suya sobre tales materias (cuestiones metafísicas) no la hay ni la habrá nunca, porque "no son expresables como las demás

3. Cfr., por ejemplo, G. Reale,"En qué consiste el nuevo paradigma histórico hermenéutico en la interpretación de Platón", *Méthexis*, VI, 1993, pág.137.

enseñanzas". Platón se refiere a la inadecuación del lenguaje en general (tanto oral como escrito) y de los demás instrumentos del conocimiento para captar la esencia inteligible en sí misma, pero hace especial hincapié en la inadecuación de la palabra escrita (343a). Al conocimiento de tales cuestiones sólo puede llegarse, si uno tiene la afinidad y la naturaleza necesarias, después de un continuo ejercicio dialéctico, cuando se ha tenido "una continua convivencia" con este tipo de cuestiones (341c). Sólo entonces brota de repente la inteligencia y la comprensión como si de una luz se tratara (cfr.341c-d y 344b) que se enciende en el alma. Por estas razones, Platón considera una insensatez escribir sobre tales materias, ya que sería exponer las cosas más serias a la envidia y la perplejidad de las gentes (cfr.344c).

Los dos textos son considerados, pues, por los esoteristas autotestimonios de Platón que muestran la obligación de leer los diálogos a la luz de la "*ayuda*" necesaria para interpretarlos. Esta ayuda sería la tradición indirecta de discípulos de Platón gracias a los cuales podríamos reconstruir la doctrina sobre los principios que él habría reservado para una exposición oral, pero teniendo en cuenta los pasajes de los diálogos que aluden a esta cuestión. Los que se oponen a la interpretación de los textos que hemos citado impugnan, como es lógico, el supuesto carácter de autotestimonios que ellos le conceden. Respecto al *Fedro*, Vlastos, en la reseña de un libro de Krämer, reconoció que para Platón la palabra escrita es inferior al discurso hablado, pero negó los dos supuestos fundamentales de la interpretación esoterista. Efectivamente, en primer lugar, el hecho de que los discursos escritos sean inferiores (*phaûla*, 278c) a la palabra hablada no significa que sean falsos y que se reserve la verdad rigurosa para la exposición oral, sino, por el contrario, que el filósofo puede socorrer la verdad de sus escritos dialécticamente contra interpretaciones inadecuadas. En segundo lugar, Vlastos niega que este texto pueda interpretarse en el sentido de que el filósofo debe reservar para sus discursos hablados determinados

objetos. Según Krämer "lo inferior" de la palabra escrita haría referencia al contenido sobre el que trata y no al método, por lo que Platón habría reservado los *objetos* más excelentes (*timiótera*) para el discurso hablado y los inferiores (*phaûla*) para el discurso escrito. Pero Vlastos niega que eso esté dicho en el texto del *Fedro*. Además, en su opinión, no tiene sentido pensar[4] que Platón consideraba inferiores los objetos de los que se ocupa en los diálogos, si tenemos en cuenta que, entre éstos, están algunos como la teoría de las formas y el alma.

Respecto a la *Carta VII*, los que se oponen a la interpretación esoterista, insisten en el hecho de que las advertencias de este texto sobre la inadecuación del discurso para expresar ciertas verdades metafísicas se extienden no solo a la palabra escrita, sino también a la palabra hablada[5]. Para ellos hay materias de las que, según Platón, no se podría escribir, pero tampoco podrían ser expresadas oralmente, porque exigen un acto de intuición intelectual. Éste sólo puede alcanzarse por medio de un ejercicio dialéctico continuado que prepare al alma para una comprensión súbita, pero no puede transmitirse de un modo directo por el discurso, ya sea escrito u hablado[6].

Por otra parte, algunos especialistas han rechazado la validez del testimonio de Aristóteles, que es la fuente más importante de la tradición indirecta. El caso más radical fue H. Cherniss[7], que negó la existencia de una tradición filosófica en la Academia basada en la enseñanza oral de Platón. Incluso hay quienes no han llegado a la

4. Cfr.G.Vlastos, "On Plato's Oral Doctrine", en *Platonic Studies*, pág.397.

5. Cfr.M.Isnardi Parente, "Platón y el Problema de los *Agrapha*", *Méthexis*, VI, 1993, pág.80.

6. Cfr.E.N.Tigerstedt, *Interpreting Plato*, Estocolmo, 1977, pág.76 y 135-6, n.60.

7. Las dos obras más conocidas en relación con el problema que debatimos son *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*,vol.I, N.York, 1972 (1944) y *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, 1945.

posición extrema de Cherniss, pero reconocen las contradicciones existentes en esta tradición, que a veces nos hacen difícil conciliar relatos diferentes sobre la versión oral de la teoría platónica de las formas[8]. Algunos piensan que Aristóteles distorsionó completamente el pensamiento platónico o que le atribuyó teorías pertenecientes a sus discípulos, con lo que se explicaría la divergencia entre la información que nos transmite y el contenido de los diálogos. Por todas estas razones, para una parte muy importante de los especialistas, los diálogos siguen siendo la única fuente fidedigna para el estudio del pensamiento platónico.

Hemos hecho alusión, pues, a tres posiciones fundamentales en la explicación de esta divergencia. En primer lugar, estarían los que atribuyen las noticias de Aristóteles a una última fase del pensamiento platónico (Robin, Ross). En segundo lugar, los que niegan la validez de su testimonio y piensan que hay que reducirse al estudio de los diálogos (Cherniss), y finalmente, los que defienden la existencia de una doctrina oral a lo largo de toda la vida de Platón, sin la cual no se comprendería adecuadamente el contenido metafísico de los diálogos (Gaiser, Krämer, Szlezák, Reale).

Entre estos últimos, G.Reale habla incluso de la existencia de un nuevo paradigma en la interpretación del pensamiento platónico. A su juicio, se han sucedido tres paradigmas en la lectura de Platón: uno, neoplatónico, que leía e interpretaba a Platón de manera alegórica, otro, vigente desde principios del siglo XIX, que se reduce a sus escritos, y finalmente un tercer paradigma, consolidado en la escuela de Tubinga, que consiste fundamentalmente en "mantener los escritos platónicos como no autárquicos y necesitados de ayuda"[9]. Según Krämer, el segundo paradigma se basa fundamental-

8. Puede verse, por ej., la divergencia entre el testimonio de Aristóteles y Teofrasto, en Ross, *La Teoría de las Ideas de Platón*, págs. 255 y sgs. Véase esp. pág. 257 n.7.

9. Cfr.G.Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Doctrine non scrit*

mente en Schleiermacher y Schlegel. Además del carácter autárquico que atribuye a los escritos platónicos, Krämer cree que este paradigma sostiene una concepción infinitista de la filosofía platónica, porque se queda en una interpretación evolutiva de su pensamiento siguiéndola a lo largo de sus diálogos y lo presenta como una filosofía abierta y asistemática propia de una *reflexión infinita*[10]. Por el contrario, los esoteristas han defendido el carácter sistemático de la filosofía platónica, que han querido reconstruir a la luz de lo que dice la tradición indirecta sobre la doctrina platónica de los principios.

Sería, pues, conveniente que examináramos brevemente qué sabemos del pensamiento platónico por medio de esta fuente supuestamente independiente de los diálogos. Es decir, se trata de planteamos cuál es el contenido de esta doctrina que no aparece en las obras que conocemos de Platón. Una de las fuentes fundamentales es el cap.6 del libro I de la *Metafísica* de Aristóteles. Después de tratar del origen de la teoría de las formas y de examinar la influencia de Heráclito y Sócrates en el pensamiento de Platón, Aristóteles afirma que entre las cosas sensibles y las formas existen las realidades matemáticas (*tà mathematiká*). Éstas difieren de las cosas sensibles por ser eternas e inmóviles y de las formas correspondientes porque hay muchas semejantes, mientras que la forma es única. Ya hemos visto en el capítulo anterior que algunos comentaristas sostienen que hay alusiones en los diálogos (por ejemplo, en el *Fedón* y la *República*) a estas realidades matemáticas, pero la cuestión no está clara.

Sin embargo, lo más importante del testimonio de Aristóteles es su alusión a una teoría de los principos que aproxima la figura de

te", Milán, 1991, págs.3-134 y "En qué consiste el nuevo paradigma histórico-hermenéutico en la interpretación de Platón", págs. 133-4.

10. Cfr.H.Krämer, "Imagen antigua y nueva de Platón", *Méthexis*, VI, 1993, pág.95 y sgs. Para un análisis completo de lo que él llama schleiermacherismo, véase, *Platone e I Fondamenti della Metafisica*, págs. 33-135.

"No existe una obra mía sobre estas cuestiones ni la habrá nunca, pues no es posible expresarlas en forma alguna, como ocurre con otras enseñanzas, sino que, gracias a una continua familiarización con el asunto y a la convivencia con él, de repente, como brota una chispa, se enciende una luz en el alma y ya se alimenta por sí misma."

Platón, *Carta VII* 341c-d.

Platón al pensamiento de los presocráticos. Lo mejor es citar al propio Aristóteles:

> Y puesto que las Formas son causas de lo demás, pensó (Platón) que los elementos de aquéllas son los elementos de todas las cosas que son, que lo Grande y lo Pequeño son principios (*archás*) en cuanto materia y que el Uno lo es en cuanto entidad (*ousían*). En efecto, a partir de aquéllos, por participación en el Uno, las formas son los Números. Y en cuanto a que lo Uno es, por su parte, entidad, y no se dice que es uno siendo otra cosa, se pronunció de un modo muy cercano a los Pitagóricos, e igual que éstos también en cuanto a que los Números son causas de la entidad de las demás cosas (*Metaf.*I, 6, 987b14-25)[11].

Lo más sorprendente de este texto es la existencia de dos principios anteriores a las formas y la identificación de éstas con los Números, porque estas tesis no aparecen en los diálogos, por lo menos de manera explícita. La última imprime, además, un sesgo pitagórico al pensamiento platónico que se manifiesta, por otra parte, en muchos otros aspectos de su obra. Los pitagóricos eran dualistas, como es sabido, e interpretaban el mundo como la conjunción de dos principios, el Límite y lo Ilimitado. El primero de éstos era identificado con el bien y el segundo con el mal, por lo que el mundo era para ellos un *kósmos*, es decir, un todo ordenado con regularidades que concebían a la manera de límites matemáticos impuestos sobre un continuo informe e ilimitado. Platón se acerca mucho a esta concepción, pero Aristóteles observa que se distingue de los pitagóricos por el carácter dual de uno de los dos principios. Efectivamente, lo ilimitado, que a veces llama la Díada Indefinida, se compone de lo Grande y lo Pequeño.

En el *Filebo* (23c y sgs.) Platón había postulado cuatro principios para explicar la existencia de "todas las cosas que existen ahora en el todo" (23c): el límite, lo ilimitado, el ser engendrado como resultado de la mezcla de los dos primeros y la causa de la mezcla. Lo

11. Las citas de la *Metafísica* están tomadas de la traducción de T.Calvo Martínez, *Aristóteles, Metafísica*, Madrid, 1994.

ilimitado es una especie de continuo que se extiende indefinidamente entre *el más y el menos* (cfr.24e) y que, en consecuencia, carece de una precisa determinación cuantitativa. Por el contrario, el límite supone proporciones cuantitativas determinadas (25a-b). De la conjunción de ambos nacen "las estaciones y todas las cosas hermosas", es decir, el orden que el mundo manifiesta en todos sus ámbitos. La semejanza con el texto de Aristóteles es evidente porque también el *Filebo* manifiesta la inclinación platónica a explicar la realidad mediante la actuación de dos principios, uno, limitado, y otro, ilimitado. Además pone en evidencia la importancia que tenían para Platón las determinaciones cuantitativas, al actuar sobre el carácter ilimitado de un continuo cualquiera (caliente-frío, agudo-grave, rápido-lento, etc.) y generar así, mediante proporciones precisas, las cosas hermosas y ordenadas que forman parte del *kósmos*.

Pero hay, a mi juicio, una diferencia importante, porque lo más probable es que Platón esté hablando en el *Filebo* de la generación de las cosas que pertenecen al mundo sensible[12] y no de las formas, como en el texto de Aristóteles. El cuádruple análisis propugnado en el *Filebo* se extiende a "todas las cosas existentes ahora en el todo" (23c) y yo entiendo que, cuando Platón habla del todo, se refiere al mundo generado en su totalidad, pero no a las formas. Para algunos, "parece que de admitir en el *Filebo* que estos dos principios (el Límite y lo Ilimitado) estaban insertos en el mundo de las cosas particulares, Platón pasó a creerlos insertos en el ser de las Ideas-Números"[13]. Esto enlazaría con lo que hemos dicho del Bien en la *República*. Si Platón identificó el Bien con lo Uno, como parecen indicar las noticias de Aristóxeno sobre la conferencia impartida en la Academia,

---

12. Cfr. W.D.Ross, *La Teoría de las Ideas de Platón*, págs.160-2. Cfr.tb. W.K.C.Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol.V, págs.227-8 y n.46.

13. W.D.Ross, *La Teoría de las Ideas de Platón*, pág.162. Cfr., por ej., recientemente, K.M.Sayre, *Plato's Late Ontology, A Riddle Resolved*, Princeton, 1983, esp.el cap.3, "The Philebus and the Good", págs.118-186. Sayre sostiene que Platón abandonó la idea de la existencia separada de las formas.

esto se podría relacionar con lo que dice Aristóteles y llegaríamos a la conclusión de que en un momento determinado de su pensamiento concibió a las formas como realidades fundadas en estos dos principios.

Esto está relacionado con la otra sorprendente afirmación de Aristóteles, según la cual Platón habría identificado las formas con Números ideales (no con las realidades matemáticas). Efectivamente, Aristóteles dice (*Metaf.* I 6, 987b34-988a1) que, una vez propuesta la existencia de lo Uno, Platón hizo que la otra naturaleza fuera una Díada, porque "de ella -como de una matriz- resulta fácil generar los números". Aristóteles atribuye, pues, a la Díada una función reduplicativa, a manera de principio material, que, en conjunción con lo Uno, como principio formal, produciría el ser de las Ideas-Números. Es posible, pues, que Platón extendiera al mundo ideal la consideración de que en él se dan a la vez la Unidad (principio formal determinante del Límite) y la Multiplicidad (lo Ilimitado, la Díada Indefinida) y que concibiera las formas en un último nivel de abstracción teórica como dotadas de una estructura matemática.

Sobre las relaciones de las ideas con los Números Ideales con los que, según Aristóteles, las habría identificado Platón, el testimonio de Teofrasto no es concordante, porque atribuye a los Números una preeminencia sobre las ideas. Efectivamente, Teofrasto les otorga un lugar anterior en la constitución de lo real a partir de los principios. En *Metafísica* III, 13, dice que "Platón en su ascenso hacia los principios, parece establecer una conexión refiriendo a las ideas todas las demás cosas, y *aquéllas, a su vez, a los números*, <llegando> a partir de éstos hasta los principos, y a continuación, siguiendo <el orden de> la generación, <desciende> hasta las cosas ya mencionadas (el alma, el tiempo, el cielo, etc.)"[14]. De acuerdo con estas palabras, tendríamos, pues, en primer lugar, los principios supremos, es decir, lo Uno y la Díada, a continuación los Números Ideales, generados a

14. La trad. es de M.Candel Sanmartín, *Teofrasto, Algunas Cuestiones de Metafísica*, Barcelona, 1991, pág.17.

partir de aquéllos, las formas, en tercer lugar, constituidas a partir de los Números, y finalmente las cosas. En consecuencia, dada esta disparidad de testimonios, se han propuesto varias soluciones al problema: (A) los Números y las ideas estarían coordinados, (B) los Números estarían subordinados a las ideas o (C) las ideas estarían subordinadas a los Números[15]. Como ya hemos dicho, Aristóteles simplemente identifica las ideas con los Números (cfr.tb. *De Anima* I, 404b24), pero la cuestión es oscura en las fuentes y no está claro ni siquiera en Aristóteles en qué sentido fueron generadas a partir de lo Uno y la Díada. En algunos casos no podemos pasar de la mera conjetura. Por ejemplo, en un pasaje de su tratado *Sobre el Alma* (I,404b22-24), dice que "lo Uno es intelecto, el Dos ciencia, (pues únicamente <se mueve> en una dirección) y el número del plano es opinión y el del sólido sensación". De aquí se deduce que Platón identificaba verdaderamente ciertas formas con números determinados, pero es difícil saber si iba más allá de una mera fantasía[16].

¿Existía un sistema metafísico de principios en el pensamiento platónico a la vez y más allá de lo dicho en los diálogos? ¿Intentó verdaderamente explicar incluso el ser de las formas a partir de principios anteriores, como los que describe Aristóteles? Para los esoteristas la respuesta a estas preguntas es afirmativa y creen, como hemos visto, estar inaugurando un nuevo paradigma en la interpretación de Platón. Algunos anti-esoteristas, como M.Isnardi Parente[17], creen que "no es lícito leer en Platón la teoría de un principio unitario y supremo del cual lo real adquiera su origen, incluidas las ideas mismas", porque éstas "están más allá de cualquier proceso de génesis". Para los que niegan, pues, las pretensiones de los eso-

---

15. Cfr. W.D.Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1981 (1924), pág.lxvii.

16. Cfr.W.D.Ross, *Aristotle's Metaphysics*, págs.lxx-lxxi y W.K.C.Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol.V, pág.458.

17. Cfr. M.Isnardi Parente, *opus cit*, pág.88.

teristas e impugnan la consistencia o la validez en general del testimonio aristotélico, no se trata de un nuevo paradigma, sino de volver al antiguo paradigma neoplatónico. Plotino verá, efectivamente, en el Bien de la *República* el Uno de su propia concepción filosófica.

En medio de las incertidumbres e incluso de las contradicciones de las fuentes, poco más podemos añadir en una presentación, como ésta, meramente introductoria al pensamiento de Platón. Resulta llamativa la virulencia que ha alcanzado la disputa en torno a esta cuestión[18]. Mi opinión es que no debe desatenderse ningún elemento de juicio que pueda servir para abrir otras posibilidades en la interpretación de los diálogos. Sin embargo, parece difícil alcanzar un progreso decisivo en el análisis de la cuestión, si tenemos en cuenta el carácter fragmentario y problemático de las fuentes[19]. En cualquier caso, nos parece excesivamente pretencioso aplicar al esoterismo el concepto de paradigma creado por T.Kuhn, a pesar de la complacencia que este mismo pensador haya podido encontrar en ello, y es muy discutible que el "nuevo" paradigma pudiera incluir dentro de su alcance los hallazgos del "antiguo", abarcándolos en una teoría más vasta[20]. La obra inmensa de dos siglos de erudición y examen cuidadoso de los textos parece oponerse, por el momento, a tales pretensiones.

---

18. Por ej., H.Krämer, *Platone e I Fundamenti...*, pág.332, sostiene que la escasa valoración de la teoría de los principios se funda no tanto en argumentos, sino en "una insuficiente toma de conciencia, o -como en el caso de los filólogos- en una incompetencia filosófica". Krämer habla incluso de infortunios de carácter biográfico de varios estudiosos (que niegan la tradición indirecta) y de lagunas en su formación espiritual, de la que nacen también sentimientos de rivalidad.

19. C. Eggers Lan ha traducido al castellano los pasajes más relevantes en la ed. para hispanoparlantes de *Méthexis*, VI, 1993, págs.171-195.

20. Cfr.H.Krämer, "Imagen antigua y nueva de Platón", *Méthexis*, VI,

La Cosmología de Platón

Teleología y Mecanicismo

En el *Fedón*, a propósito de unas objeciones contra la inmortalidad del alma, Sócrates se plantea el ambicioso tema de la verdadera "causa de la generación y la destrucción" de todas las cosas (95e-96a). Las reflexiones que Platón pone aquí en boca de Sócrates constituyen una magnífica introducción a su concepción filosófica del cosmos, así como una toma de posición frente a la tradición cosmológica anterior. Platón cita una opinión de Anaxágoras que le causó gran regocijo. De acuerdo con ella, la Mente o *noûs* sería un principio ordenador y causa de todas las cosas (*Fed.*97c). Ante una afirmación como ésta, Platón debió de pensar, como diría posteriormente Aristóteles (*Metaf.* I 3, 984b17) de Anaxágoras, que éste era el único hombre sobrio frente a las divagaciones de los que le habían precedido. Su entusiasmo es fácil de entender. Platón pensó que con el *noûs* se explicaría la racionalidad del universo, al elegir Anaxágoras como *arché* o principio del movimiento un elemento racional que podría dar cuenta de la belleza que el cosmos manifiesta. El orden no puede ser resultado del azar. De esta manera, si alguien quisiera hallar, en relación con cualquier cosa, la causa por la que es, nace o perece, nos dice Sócrates, no tendría más que considerar "de qué manera es para ella lo mejor ser, actuar o padecer cualquier otra cosa" (97c-d). Por ejemplo, si se nos dice que la tierra es esférica, a continuación se nos tendrá que aclarar por qué es así, es decir,

se tendrá que dar razón de su esfericidad mostrando que lo mejor para ella (97e) es ser de esta manera.

Con esto comprendemos que para Platón la única explicación verdadera del cosmos es la explicación teleológica. La verdadera causa es la causa final. Lo importante no es saber cómo son las cosas, sino porqué son como son y esto sólo puede explicarlo quien nos muestre el fin al que están destinadas. La filosofía de Platón es una filosofía de la forma, pero no debe olvidarse que la forma es lo que permite a una cosa cumplir aquella finalidad en la que consiste su verdadera naturaleza. Sólo podemos comprender la naturaleza y la forma de algo cuando entendemos el modo en que ésta le permite ejercer la función a la que está destinada. El *noûs* prometía, pues, una teleología racional presidida por el bien. Si la inteligencia ha sido el principio ordenador del cosmos no puede imponer a las cosas otra causa que no sea lo mejor para cada una y para el conjunto del que forman parte (cfr.*Fed.* 98b).

Sin embargo, la esperanza se desvaneció muy pronto, porque, a medida que avanzaba en su lectura, Sócrates advirtió que no aparecía para nada la acción causal de la inteligencia[1] y que su lugar lo habían usurpado, como era habitual en los filósofos de la naturaleza, causas meramente mecánicas, como "el aire, el éter, el agua y otras muchas cosas absurdas" (98c). Esto da pie a Platón para acusar a los *physikoi* de construir una concepción del cosmos carente de auténticos recursos explicativos, ya que, al olvidar las causas finales, no han sabido distinguir las condiciones necesarias, sin las cuales no se dan ciertos acontecimientos, de las razones o causas

1. También Aristóteles dirá de Anaxágoras que sólo recurre a la Inteligencia cuando está en dificultades acerca del modo de operar de cualquier causa de naturaleza meramente mecánica (cfr.*Metaf.* I 4, 985a18-20). Esto nos lleva a la conclusión de que la causa desencadenante del movimiento no era para Anaxágoras muy diferente de lo que era para Empédocles, partidario de una cosmología puramente mecanicista. Cfr., en este sentido, J.Burnet, *Early Greek Philosophy*, Londres, 1963 (1930), pág.132-3.

verdaderas por las que tienen lugar[2]. Es lo mismo que si alguien dijera que Sócrates está en la cárcel, por sus huesos, músculos y tendones y no porque le pareció mejor y más justo someterse a la pena que la ciudad le había impuesto.

Pero la oposición platónica a este tipo de cosmología mecanicista no estriba sólo en razones teóricas. Ya en el *Fedón* (99c) Sócrates se queja de que estos pensadores no hacen ninguna referencia a fuerzas sobrenaturales (*daimoníun ischýn*) y en las *Leyes* juzga toda la filosofía de los presocráticos a la luz del inmoralismo que engendra esta concepción del mundo en generaciones posteriores. Los presocráticos racionalizaron la *phýsis*, pero acabaron proporcionando una imagen meramente laica y mecanicista de la naturaleza que no dejaba mucho espacio para la intervención de agentes divinos[3]. Platón ve encarnado en la *téchnē* el modelo de la acción racional presidida por una causalidad inteligente y, sin embargo, se da cuenta de que en aquella idea de la naturaleza el arte está desvalorizado, como algo engendrado postreramente y sin valor alguno de verdad. La naturaleza es un juego de fuerzas mecánicas que actúan al azar y producen sus efectos "sin intervención de la inteligencia, ni de un dios, ni del arte" (*Leyes X*, 889c). Los elementos primarios son el fuego, el agua, la tierra o el aire (en el caso de Empédocles), es decir, factores desprovistos de causalidad final, que actúan al azar. Posteriormente se engendran a partir de ellos, según esta visión del mundo, otros cuerpos como la tierra, el sol, la luna y las estrellas a los que, en consecuencia, se les despoja de todo poder divino (cfr. *Leyes X*, 889b). La naturaleza es, pues, un escenario donde intervienen fuerzas que operan necesariamente (889b-c), pero sin ninguna dirección racional.

2. Platón en el *Fedón*, a diferencia de lo que ocurrirá en el *Timeo*, se niega a llamar causa a algo que no merece este nombre, porque no proporciona la verdadera razón de las cosas, sino únicamente el *sine qua non* o las condiciones necesarias (99b). Cfr.I.M.Crombie, *Análisis de las Doctrinas de Platón*, Madrid, 1979, vol.II, pág.162 y sgs.

3. Cfr.W.K.C.Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol.III, págs.26-7.

Este tipo de filósofos afirma incluso que "los dioses existen por arte, es decir, por determinadas leyes" (889e) que les hacen ser de una u otra manera según los diferentes lugares, y que la justicia no se basa en la naturaleza, sino, de la misma forma, en el arte y la ley. No hay ni que decir que para ellos el arte es algo meramente arbitrario y convencional. Una concepción mecanicista del mundo de la *phýsis*, libre de causas finales, acaba produciendo, según lo ve Platón, una desvalorización del arte, que se contempla entonces como un factor arbitrario, sin realidad alguna y, por tanto, como algo a merced de los vaivenes de la convención y la arbitrariedad humanas. Desprovista la moral del fundamento que le prestaba la teleología de la naturaleza, termina por ceder el paso a concepciones inmoralistas para las que lo más justo es la ley del más fuerte (cfr. *Leyes X*, 800a). Lo que nos interesa aquí es constatar que Platón juzga la cosmología de los presocráticos a la luz de sus consecuencias éticas y políticas. Si el bien no juega ningún papel en la explicación de la naturaleza, la ética pierde todo fundamento y se impone una ideología inmoralista que ve en el poder del más fuerte la única base verdadera de la moral. Este el diagnóstico de Platón.

El arte incluía para Platón el mundo de la moral y, en consecuencia, si la visión mecanicista había proporcionado una imagen de la naturaleza dominada por el azar con peligrosas consecuencias éticas, había que mostrar, por el contrario, que la *phýsis* es fruto del arte, es decir, de una inteligencia ordenadora. Había que revelar que el orden que manifiesta el cosmos es una obra de la razón. Sólo así podría restituirse, a través de un largo rodeo, el fundamento debido a la acción teleológica por excelencia que es la acción moral[4].

Esta es la tarea que Platón lleva a cabo en el *Timeo*. En la madurez de su pensamiento rectifica ligeramente, sin embargo, el estrecho concepto de causalidad que había defendido anteriormente y va

4. Estoy totalmente de acuerdo con G.E.R. Lloyd, cuando afirma que Platón "investiga las causas de los fenómenos naturales por lo que, en última instancia, son motivos éticos". Cfr. "Plato as a Natural Scientist", pág.90.

a conceder estatus de causa a lo que en el *Fedón* llama únicamente condiciones necesarias de la acción causal. Pero la doctrina en el fondo sigue siendo la misma. Éstas son elevadas ahora a la categoría de *concausas* (*synaitía*) o *causas auxiliares* (*Tim.*46c-d), pero las verdaderas causas de todas las cosas no son, como cree la mayoría, el calor y el frío o lo que solidifica y lo que enfría, porque todo esto es "incapaz de poseer razón e inteligencia" (46d), que sólo puede encontrarse en un principio espiritual como el alma y no en realidades visibles como el fuego, el agua, la tierra o el aire. Se hace necesario, pues, distinguir dos tipos de causalidad en el universo (cfr.46e). En primer lugar, está la causalidad de la inteligencia. Ésta es productora de todo lo bello y bueno que hay en el cosmos. La tesis sigue siendo la misma. El orden no es un producto del azar, sino una obra de la razón. Además, la naturaleza inteligente de este tipo de causa exige que ella sea fuente de su propia actividad. Si estuviéramos ante una causalidad impulsada por motivos externos, el principio desencadenante del movimiento no sería ya el fin que obra en la acción racional. En segundo lugar, figura la causalidad mecánica, es decir, las causas que están desprovistas de inteligencia. Éstas tienen características opuestas a las anteriores, porque pertenecen a cosas que reciben el movimiento de otra fuente y ellas, a su vez, lo transmiten necesariamente a otras cosas (46e)[5]. Además, por su carácter meramente mecánico, no son generadoras de orden, sino que producen en cada ocasión ese desorden, propio del azar (*to tychòn átakton*, 46e5), que se da cuando resultan efectos ajenos a los planes de la inteligencia.

5. Hay quienes han visto en este pasaje del *Timeo* una alusión a la doctrina del *Fedro* (245c) y las *Leyes* (895b, 897a) de que el alma es fuente de todo movimiento. Cfr., por ej., H. Cherniss, "The sources of evil according to Plato", en G.Vlastos, *Plato. A Collection of Critical Essays*, N.York, 1971, vol.II, pág.250, n.24. Desde otro punto de vista, pero coincidiendo también en el carácter psíquico del origen último de los dos tipos de causas, puede verse igualmente J.B.Skemp, *The Theory of Motion in Plato's later Dialogues*, Cambridge, 1942, pág.77.

Inteligencia y Necesidad

Entramos con esto en otro tema interesante de ia cosmología platónica: las relaciones de la inteligencia y la necesidad en la conformación del cosmos. La necesidad está muy relacionada con el segundo tipo de causas del que acabamos de tratar. A mi modo de ver, la necesidad representa en Platón todas aquellas concatenaciones causales cuyos efectos se producen independientemente de la razón. En un famoso pasaje Timeo dice que "la génesis de este mundo se produjo por la combinación y la intervención conjunta de la necesidad y la inteligencia" (47e-48a), para afirmar a continuación que "la inteligencia gobierna a la necesidad persuadiéndola para que ésta conduzca la mayoría de las cosas acaecidas hacia lo que es mejor, y así y de acuerdo con ello, por medio de la necesidad vencida por la persuasión inteligente, se constituyó desde el principio el universo". La necesidad es un medio del que se sirve la inteligencia. Ella misma carece de orientación racional, es decir, de una finalidad capaz de producir belleza y orden. Por esto Platón dice que, cuando se habla de la formación del mundo, hay que tratar también de la causa errante (*planōménē aitía*, 48a). La palabra *errante*, que se asocia aquí a la necesidad, representa, a mi juicio, no lo que no puede reducirse a un esquema de regularidades fenoménicas, sino lo que no responde de por sí al orden finalista de la inteligencia. Son todos aquellos efectos, a veces indeseados, que desencadena necesariamente una acción que, en principio, tiene otra finalidad.

En las interpretaciones idealistas de Platón se tiende a minusvalorar las limitaciones que representa la necesidad frente a los designios de la razón. Para Archer-Hind[6], por ejemplo, en el *Timeo* el universo se concibe como la auto-evolución del pensamiento absoluto. En este esquema no hay lugar para una distinción ontológica

---

6. Cfr. R.D. Archer-Hind, *The Timaeus of Plato*, Londres, 1888, pág.28 y 166.

entre la mente cósmica y la materia y hay que descartar la noción de que la necesidad sea "una fuerza externa e independiente de la mente". Para Archer-Hind las fuerzas de la naturaleza, por inevitables e inexorables que sean en su modo de actuar, han sido también diseñadas por la inteligencia. De la misma manera, Taylor[7] ve en la necesidad del *Timeo* el acontecer arbitrario y contingente de hechos cuyo significado final no se conoce, pero no un principio que oponga resistencia alguna al poder conformador de la razón. Lo erróneo de esta interpretación, a mi juicio, se ve en la consecuencia que Taylor deduce de ella, porque, en su opinión, "si alguna vez tuviéramos conocimiento absoluto, hallaríamos que la *anágkē* desaparecería de nuestra explicación del mundo" (pág.301). Así se reduce la necesidad a un factor subjetivo del conocimiento, pero esto no es lo que dice Platón. Cornford[8] ha sabido ver que este tipo de interpretaciones eliminan el dualismo, que es un elemento esencial en la cosmología platónica, y convierten en omnipotente al Demiurgo. Pero Timeo, como acabamos de ver en el texto citado anteriormente, no proclama el poder absoluto del sumo Hacedor, sino su triunfo sobre la necesidad. La palabra *persuasión* significa, en este texto, que es preciso establecer una mediación entre la razón y elementos distintos de ella que son susceptibles de adaptarse en gran medida, pero no absolutamente, a los fines de la inteligencia. Tampoco es necesario ver en la *Necesidad*, como Cornford, una alusión a un elemento irracional en el alma del cosmos[9], porque Platón no hace referencia a ningún elemento de irracionalidad en la composición del alma del mundo. La necesidad representa, pues, todas aquellas concatenaciones de una causalidad meramente mecánica que, en sí

7. Cfr.A.E. Taylor, *A Commentary of Plato's Timaeus*, N.York-Londres, 1987 (1928), págs.300 y sgs.

8. F.M. Cornford, *Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato with a running commentary*, Londres, 1966 (1937), págs.162 y sgs.

9. Cfr.*opus cit.*, pág.176. También Plutarco, salvando todas las diferencias de su interpretación respecto a la de Cornford, había interpretado la Necesidad en este sentido. Cfr. *De Animae Procreatione in Timaeo*, 1014d-e.

misma, es ajena a consideraciones finales, pero que puede ser utilizada por la razón como medio para llevar a cabo sus propios fines y crear un mundo que responda en gran medida al proyecto que se ha trazado.

Platón da algunos ejemplos de la necesidad que pueden ilustrar por sí mismos lo que venimos diciendo. Cuando un ser divino creó al hombre, puso la menor cantidad de carne en torno a los huesos donde la presencia del alma es mayor (74e), porque, de otra forma, una gruesa envoltura podría producir insensibilidad debido a la solidez y hacer que la mente se volviera torpe o desmemoriada. Por esta razón aquellas partes en las que reside la inteligencia (el cráneo), tienen como protección una pequeña porción de carne, "pues la naturaleza engendrada y criada *por la necesidad* no admite de ninguna manera una estructura ósea compacta con mucha carne y juntamente con esto una perceptividad aguda" (75a-b). La necesidad representa aquí, como venimos diciendo, una concatenación de elementos, impuesta por la constitución de las cosas a la que tiene que atenerse la inteligencia creadora de la divinidad. No es, pues, la necesidad, como ha querido verse, el mundo de lo irregular o lo fortuito, del que no puede haber ley[10], sino un conjunto de interrelaciones causales, meramente mecánicas, que son independientes de la acción teleológica de la inteligencia. Los divinos hacedores, en el ejemplo que acabamos de dar, no pudieron hacer compatibles un cráneo fuertemente protegido por una gruesa envoltura carnosa y

10. Grote, citado por Cornford, *Plato's Cosmology*, pág.172, ve, por ej., la necesidad como "lo indeterminado, lo inconstante, lo anómalo que no puede ser comprendido ni predicho". A mi juicio, se trata de una errónea interpretación del azar como elemento constitutivo de la necesidad, porque el azar propio de la causalidad errante lo es sólo desde el punto de vista teleológico, pero no desde el punto de vista de las correlaciones mecánicas. Los resultados azarosos de ciertas acciones hacen referencia a acaecimientos imprevistos o no deseados por la actuación de la razón, pero esto no quiere decir que no estén sujetos ellos mismos a una ley.

una fina perceptividad para el adecuado desarrollo de las funciones intelectivas. Lo impedían estas correlaciones, a las que Platón llama el mundo de la necesidad, y, en consecuencia, tuvieron que elegir entre una vida larga, pero peor, y una vida más corta pero mejor (cfr.*Timeo* 75b-c).

El Demiurgo, el modelo de la creación y el receptáculo del devenir

Es necesario planteamos ya, a la luz de lo que venimos diciendo, la figura platónica del Demiurgo o divino hacedor. Platón quería demostrar que el arte y la ley no son un producto secundario y artificial, porque pretendía recuperar el fundamento natural y divino que los preceptos legales habían tenido en el pasado. La mejor manera de llevar a cabo este proyecto y su cosmología teleologista consistía en presentar el cosmos como una obra de arte. Por tanto, el planteamiento platónico nos lleva directamente a la noción de un artífice del mundo, concebido como razón ordenadora. Algunos comentaristas han interpretado la figura del Demiurgo como un elemento meramente mítico[11]. Sería un símbolo o una figura poética de "las causas que realizan con la inteligencia buenas y bellas obras" (*Tim*.46e). Normalmente los que sostienen esto piensan, de la misma manera, que la creación del mundo en el tiempo es igualmente atribuible a la estructura mítica con la que Platón reviste la exposición de su cosmología en el *Timeo*[12]. Si no hay un momento del tiempo en el que

11. Cfr., por ej., Cornford, *Plato's Cosmology*, pág.26-7; 37-8, 280; H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol.I, pág.607; L.Tarán, "The Creation Myth in Plato's *Timaeus*", en *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. by J.P.Anton with G.L.Kustas, N.York, [1971, pág. 381.]

12. Se trata de una polémica antigua que se remonta a la Academia, en la que Aristóteles criticó a Platón por sostener que el mundo tiene un comienzo en el tiempo, a pesar de ser imperecedero (cfr.*De Caelo* 280 a 30-1), mientras que otros miembros defendieron a Platón de los argumentos de Aristóteles diciendo que el mito de la creación no es más que un recurso

acontece la creación, tampoco sería necesario el Hacedor. Sin embargo, Platón insiste en ambas cosas. En el *Timeo* (28b) dice que lo primero que hay que plantearse es si el mundo fue siempre o ha sido engendrado y la respuesta es bien clara: ha sido engrendrado (*gégonen*). Pero, si es así, como todo lo engendrado lo es por alguna causa (28a), el mundo habrá de tener igualmente una causa, que será "el hacedor y el padre del universo".

A pesar de ello, para algunos comentaristas lo que se expone de manera diacrónica como una génesis del mundo en el tiempo es una mera metáfora, es decir, un recurso expositivo para mostrar su naturaleza ontológicamente dependiente[13]. Pero, entonces, ¿qué significaría la figura del Demiurgo? Cornford sostuvo[14] que, como símbolo mítico, debe representar algo en las verdaderas intenciones

pedagógico (*didaskalías chárin*). Entre éstos estarían Espeusipo, Jenócrates y Crantor.

13. Cfr., por ej, A.E.Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, pág.67 y sgs. Esta opinión, que yo no comparto, es la mayoritaria. Ya se han citado en una nota anterior a Cherniss y Tarán, y podrían añadirse más nombres. En favor de la interpretación literal del mito de la creación en el tiempo, el artículo más conocido es el de G.Vlastos, "Creation in the *Timaeus*: Is it a Fiction"?, en R.E.Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, 1968, págs.401-19. W.K.C. Guthrie también parece inclinarse por la lectura literal, véase *Historia de la Filosofía Griega*, vol.V, pág.314-320.

14. Cfr., F.M.Cornford, *Plato's Cosmology*, pág.38. Posteriormente Cornford dice (pág.197) que se hace muy difícil resistirse a la identificación del Demiurgo con la Razón del Alma del mundo. En contra de esta identificación, que verdaderamente no es más que una interpretación sin claro apoyo textual, puede verse la obra de G.Vlastos, *Plato's Universe*, Oxford, 1955, pág.113 y sgs. Una vez que el mundo ha sido hecho, se puede decir, sostiene Vlastos, que la Mente actúa desde dentro, porque "el mundo creado revela una racionalidad inherente". Pero esto es así, porque el Demiurgo crea el mundo como un todo gobernado por la Razón. La obra del Demiurgo en ese sentido se agota en su acción creadora, mientras que la función del Alma del Mundo se ejerce ininterrumpidamente (cfr.Vlastos, *opus cit.*, pág.117), como principio originador de los movimientos cósmicos.

de Platón, "una Razón divina que obra con fines que son buenos", aunque no sea un Dios creador independiente del modelo y los materiales de los que se sirve. Aunque la concepción del Demiurgo como una figura meramente simbólica nos pueda parecer a algunos un "expediente desesperado"[15] de los partidarios de la interpretación no literal, la verdad es que Platón habla más de la obra del Demiurgo que del Demiurgo mismo. Timeo afirma que descubrir al hacedor y padre del universo es una tarea ardua, pero que exponerlo a todos, una vez descubierto, es imposible (28c). De él nos dice que "era bueno y que nadie que sea bueno alberga nunca envidia de nada" (29e). Por esta razón quiso que el mundo fuera tan semejante a él como era posible. Esta fue la causa por la que Dios "condujo el mundo, que se movía sin armonía y desordenadamente, del desorden al orden, pensando que éste sería en todo mejor que aquél" (30a).

Las últimas palabras dejan bien claro que el Demiurgo de Platón no tiene nada que ver con el Dios omnipotente y creador del cristianismo. Ya hemos visto, al tratar de la necesidad, que la teleología de la inteligencia divina debe adaptarse a las limitaciones que le imponen las causas materiales o meramente mecánicas. Platón no habla nunca de creación en el sentido cristiano de extraer el mundo de la nada, sino en el sentido más modesto de introducir orden en un conjunto caótico donde las correlaciones causales imperan sin servir a ningún fin racional. En el *Timeo* (52d) Platón dice que "antes de la génesis del mundo había ya tres cosas diferentes: el ser, el espacio (*chôra*) y el devenir". Examinémoslas brevemente.

El ser y el devenir tienen características opuestas y corresponden a la división ya conocida entre el mundo inteligible y el mundo visible. El ser es siempre y no está afectado por el devenir, mientras que el mundo sensible está siempre inmerso en el devenir y no

15. Cfr.R.D. Mohr, "Plato's Theology Reconsidered: What the Demiurge Does", en *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. by J.P.Anton and A.Preus, N.York, 1989., pág.293.

es nunca (27d-28a). Lo que nos interesa ahora es ver qué relación guardan con el esquema cosmológico de Platón. El devenir requiere una causa y ésta es el Demiurgo, pero éste realiza su acción ordenadora sobre el caos precósmico contemplando el ser inmutable y eterno, es decir, el mundo de las formas, de las que se sirve como modelo (*parádeigma*, 28a). El esquema platónico se enriquece, pues, en el *Timeo*, porque en otros diálogos, como el *Fedón*, Platón habla de las formas como causas sin hacer alusión a la necesidad de un principio eficiente, como parece serlo aquí el Demiurgo[16]. Es curioso observar que el mismo Aristóteles, cuando critica la teoría de las formas como palabras vacías y metáforas poéticas, pregunta "qué es lo que actúa contemplando las Formas" (*Metafísica* I 991a22-3), sin mencionar para nada el Demiurgo, como si esta pregunta no recibiera respuesta en la obra de Platón[17]. Pero la verdad es que en el *Filebo* Platón afirma claramente que, además de lo ilimitado y el límite, hay "una causa no desprovista de importancia que ordena y armoniza años, estaciones y meses, denominada muy justamente sabiduría e inteligencia" (30). La diferencia, pues, entre el modelo, que son las formas, y el principio actuante sobre el devenir, que es el Demiurgo o la inteligencia, parece consolidada en el pensamiento maduro de Platón. Timeo dirá que Dios ordenó el mundo sirviéndose de formas y números. Pero, antes de ocuparnos de esto, hemos de mencionar otro

16. El Demiurgo aparece en otros diálogos, pero ocasionalmente y sin la función específica que se le atribuye en este esquema, que contempla como cosas distintas el ser, el devenir y la causa del devenir. Algunos intérpretes han intentado reducir este número de factores, bien identificando unos con otros (por ej., el Demiurgo con la forma del Bien) o subsumiéndolos bajo un mismo principio (por ej., las formas en la mente de Dios). Cfr., W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol V, págs.268-277. En mi opinión, contemplar las formas como ideas presentes en la mente divina está en contradicción con el objetivismo axiológico expresado repetidas veces por Platón. Cfr.*Eutifrón* 10a y sgs.

17. Cfr.H.Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol.I, apéndice XI, esp. pág.610.

elemento nuevo del esquema cosmológico de Platón.

Nos referimos al espacio. Además de la causa actuante, tenemos otros tres principios, el modelo eterno al que se atiene el Demiurgo en su determinación del devenir, éste mismo, es decir, las cosas que aparecen y desaparecen en el decurso temporal, y el lugar en el que este proceso acontece: el receptáculo. Desde un punto de vista gnoseológico, éste ocupa un lugar intermedio entre la realidad inteligible del modelo, solo aprehensible racionalmente, y la naturaleza sensible de lo generado, que se capta por medio de la percepción. El receptáculo es de suyo imperceptible, ya que sólo puede ser "aprehendido por medio de un razonamiento bastardo, difícilmente creíble" (52b). Esto significa, a mi entender, que su conocimiento es resultado de un proceso abstractivo de conocimiento que arranca de la realidad sensible y se remonta a la afirmación de algo que es de una naturaleza diversa de lo sensible, porque, a diferencia del carácter mudable de todo lo generado, el espacio o asiento del devenir es eterno, igual que el ser o modelo según el cual se conforma lo generado. Pero, por otra parte, a diferencia del ser inmutable perteneciente al mundo inteligible, es un componente del mundo sensible.

Platón contempla las cosas generadas como imitaciones o imágenes que exigen la existencia tanto de un modelo del cual son imágenes como de un soporte ontológico que las sostenga, aunque sea fugazmente, en la existencia y este soporte es el espacio o receptáculo (cfr.52c). En la comparación que emplea él mismo, en relación con los principios constitutivos de las cosas, tendríamos el padre, que sería el ser eterno como paradigma, la madre, que sería el receptáculo, y, finalmente, el hijo o la cosa engendrada (*Tim*.50d). La nodriza del devenir, como la llama Platón en alguna ocasión, es en sí misma inmutable, "porque recibe siempre todo y nunca adopta en manera alguna ninguna forma semejante a ninguna de las cosas que entran en ella" (50c). El receptáculo carece de forma propia, porque lo que recibe imitaciones de los seres eternos debe estar por naturaleza libre de toda forma (cfr.51a), para no menoscabar la plasticidad que ha de tener. A veces se ha comparado el receptáculo con la

materia de Aristóteles, que actúa como sujeto y elemento de permanencia en la generación y corrupción de las sustancias. Pero el receptáculo de Platón, a mi juicio, es menos que la materia de Aristóteles y más que el mero espacio vacío. Respecto a lo primero, Timeo dice claramente que el receptáculo, precisamente por esta naturaleza inmutable e informe, "no es tierra ni aire ni fuego ni agua ni cuantas cosas nacen de éstas ni aquello *a partir de lo cual se engendran*". En este sentido se parece más a un estanque cuyas aguas reflejan imágenes de todas las cosas, sin llegar a ser ninguna de ellas, aunque les preste a todas un medio en el que pueden aparecer. En segundo lugar, el receptáculo es más que el mero espacio geométrico, porque Platón niega la existencia del vacío (cfr.58a, 59a, 79c) y además aquél está animado de unos movimientos propios[18], anteriores a la acción conformadora del Demiurgo, gracias a la cual se introduce orden en un medio que era agitado por sus contenidos y constituía él mismo un vehículo para la generación de movimientos carentes de toda razón y medida (cfr.52e-53a; 69b).

La creación del mundo

A partir de un mundo preexistente, dotado de estas fuerzas no sometidas a ninguna disposición racional y a ninguna regularidad ni proporción que no fueran debidas al azar[19], el Demiurgo construyó

18. Algunos intérpretes sostienen que el receptáculo no tiene movimientos propios, ya que pretenden armonizar lo que dice Platón en el *Timeo* con lo que afirma en el *Fedro* y las *Leyes*, donde el alma es el origen de todos los movimientos. El *Timeo*, a diferencia de estos diálogos, adopta una perspectiva cosmogónica y aquí, antes de la creación del alma del mundo por parte del Demiurgo, el receptáculo ya estaba animado de movimientos propios de naturaleza meramente mecánica. Sobre las diversas soluciones que se han dado a esta discrepancia en los textos, puede verse el artículo de R.D.Mohr, "The Mechanism of Flux in Plato's *Timaeus*", *Apeiron*, 14 (1980), 96-114.

19. Cfr.*Timeo* 69b6. Platón no niega la posibilidad de que el receptáculo mismo y sus contenidos puedan generar algún tipo de regularidad fenoménica,

un todo ordenado, al que dio la forma de un ser vivo que habría de contener dentro de sí seres mortales e inmortales. Él mismo acometió la tarea de crear a los inmortales y ordenó a éstos que hicieran a los mortales, como el hombre (69c). El mundo debe ser concebido como un gran organismo viviente, dotado de alma y cuerpo. Para Platón la regularidad de los movimientos celestes no puede ser interpretada como un proceso impulsado por factores meramente mecánicos. El mundo no es una máquina, sino un todo cuya regularidad y armonía revela no sólo que es la obra de un diseño racional (el Demiurgo), sino que está dotado él mismo de un alma responsable de sus movimientos ordenados.

El mundo es único, porque ha sido creado a imagen y semejanza del modelo del ser vivo completo y perfecto que contiene en sí mismo todas las clases posibles de seres vivos. En consecuencia, de la misma manera que el modelo es único, el mundo también lo es y contiene dentro de sí todos los demás seres divinos y mortales. Si esto es así, respecto a su forma, habrá que decir igualmente que ha de ser aquella que contenga todas las demás figuras y ésta no es otra que la esfera (*Tim.* 33c). En cuanto a los materiales de los que se compone su cuerpo, éste debía ser visible y tangible, pero no hay nada visible sin el fuego, ni hay nada tangible sin la solidez que proporciona la tierra. Además se necesitaban dos términos medios que unieran el fuego y la tierra con el vínculo de una proporción indisoluble, por lo que fue preciso, pues, añadir agua y aire. El Demiurgo agotó todas las cantidades existentes de estas cuatro sustancias y le dio una superficie perfectamente lisa. En consecuencia, no quedó nada fuera de él, por lo cual no necesitaría de ojos ni oídos, ni de ningún órgano para recibir nada del exterior (respiración o alimen-

pero sí dice que, si hay alguna, se debería sólo al azar (*týche*). No hacemos referencia alguna en el texto a la debatida cuestión de si la creación en el tiempo debe entenderse literalmente o no. En caso negativo, el caos precósmico tendría que ser interpretado como un componente actual del mundo o, al menos, como un expediente para mostrar lo que faltaría en el mundo si se hallara ausente la acción teleológica de la razón.

Dios descubrió la mirada y nos la donó para que, al ver las revoluciones de la inteligencia en el cielo, nos sirviéramos de ellas para los circuitos de nuestra propia razón, que son de la misma naturaleza que aquéllas...

Platón, *Timeo* 47b-c.

to). El creador pensó que sería mejor si era autárquico y no necesitaba de nada (*Tim.* 33d).

Respecto al movimiento, de los siete tipos posibles (arriba y abajo, hacia delante y detrás, derecha e izquierda, como movimientos rectilíneos, y el movimiento circular), el Demiurgo otorgó al mundo como totalidad "el que es más propio de la inteligencia y la razón" (34a), es decir, un movimiento giratorio uniforme en el mismo lugar y dentro de sus propios límites. Se entiende con ello un movimiento en círculo del universo en torno a su propio eje sin desplazamiento alguno de lugar. Tenemos, pues, ya aquí perfectamente formulado uno de los principios fundamentales de la cosmología que se mantendrá en pie hasta Kepler. Para Platón la evidencia de que el mundo está animado de un movimiento circular de estas características "semejante al movimiento, circuito y razonamientos de la inteligencia" (*Leyes* 897c) es una prueba de que es gobernado "por un alma juiciosa y llena de virtud" (897b). El movimiento circular y uniforme es para Platón la más perfecta imagen de la inteligencia[20]. Por el contrario, el movimiento que lleva consigo cambios y que acontece sin orden ni proporción alguna es un movimiento irracional propio de la insensatez. "Aquí, dice Cornford[21], la rotación del mundo con todos sus contenidos...simboliza que la razón penetra y gobierna el universo entero". Teniendo en cuenta la racionalidad y la suficiencia del mundo, Platón se atreve a decir que el Demiurgo lo creó como un dios feliz (*Timeo* 34b).

20. Platón define este movimiento como aquel "que se produce en un mismo lugar, en torno a un mismo punto y con una misma dirección, según una única proporción y con un orden único" (*Leyes* 898a).

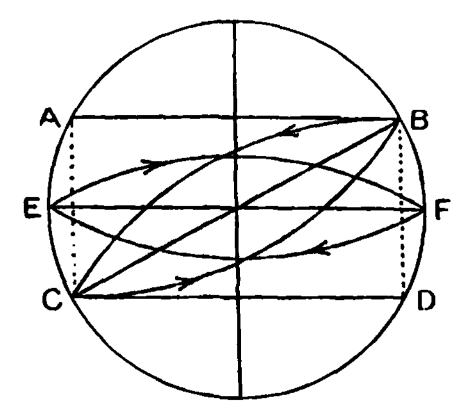
21. F.M.Cornford, *Plato's Cosmology*, pág.57. Cornford, no obstante, cree, a mi juicio erróneamente, que en el alma del mundo hay también un elemento de irracionalidad que actúa como fuente última de los restantes movimientos que ocurren en la naturaleza.

El alma del mundo y la astronomía

Cuando Timeo pasa a describir el alma del mundo, se da cuenta de que ha hablado del cuerpo en primer lugar, siendo así que en realidad debería haber tratado de ella antes, pues el alma es anterior y ejerce su gobierno sobre el cuerpo del universo. En la descripción de su composición por parte del Demiurgo se dan cita elementos simbólicos que hacen de este pasaje uno de los más difíciles en la interpretación del *Timeo*. Platón dice que el Hacedor mezcló tres ingredientes, el ser, lo mismo y lo otro, y que cada uno es a su vez una mezcla de la forma indivisible, eterna e inmutable, con la forma divisible generada en los cuerpos. Cada uno de los ingredientes que constituyen finalmente la mezcla en la que va a consistir la sustancia del alma es, pues, una realidad intermedia constituida por un elemento perteneciente al mundo inteligible y otro al mundo sensible. Con esto el alma del mundo aparece como una entidad intermedia entre ambos géneros de realidad, porque tendrá características de uno y otro. Si el mundo inteligible es eterno y ajeno a todo cambio o mezcolanza con lo perceptible y el mundo sensible contiene sólo cosas perceptibles y generadas, el alma del mundo será a la vez inteligible y generada[22]. Esta composición intermedia le permite realizar sus funciones cognitivas entre ambos géneros de realidad. En lo sensible el alma se aplica con el "círculo de lo otro" (*Timeo* 37b) al conocimiento de lo idéntico y lo diferente y genera opiniones y creencias estables y verdaderas; por el contrario, cuando se trata de un objeto puramente racional, interviene el "círculo de lo mismo" y produce necesariamente la inteligencia (*noûs*) y el saber (*epistémē*).

Por lo que se refiere a su composición final, a partir de esta mezcla realizada con los tres ingredientes de los que se ha hablado, el Demiurgo procedió a dividirla en partes siguiendo determinadas pro-

22. La opinión de Platón sobre el carácter generado o ingenerado del alma no parece haber sido constante a lo largo de su obra. Véase el cap. 5, pág. 140 y sgs.



En esta figura la línea AB representa el Trópico de Cáncer y la línea CD el Trópico de Capricornio. El movimiento de lo Mismo supone un movimiento de toda la esfera del Este al Oeste en el plano del Ecuador (representado por la línea EF). El movimiento de lo Otro tiene lugar en sentido inverso en el plano de la diagonal CB, que es el diámetro de la eclíptica. Ilustración tomada de F.M.Cornford, *Plato's Cosmology*, Londres, 1937, pág.73.

porciones con objeto de que participara de la armonía. De la mezcla original extrajo siete partes que constituyen dos series geométricas de dos (2,4,8) y de tres (1,3,9,27), es decir, extrajo primero una parte, luego una segunda, el doble de la primera, a continuación una tercera, el triple de la primera, luego, una cuarta, el doble de la segunda y así sucesivamente, rellenando igualmente los intervalos entre las partes con otras tantas partes de aquella mezcla según medios aritméticos y armónicos[23]. Sobre el significado de estas proporciones, los intér-

23. El medio aritmético es igual a la suma de los dos valores de que se trate dividido por dos (x=a+b/2) y el medio armónico es el que sobrepasa al término correspondiente de la serie y es sobrepasado por el siguiente en la misma fracción (por ej. entre 1 y 2, el medio armónico sería 4/3, porque sobrepasa a 1 en un tercio de 1 y es sobrepasado por 2 en un tercio de 2). La fórmula para hallar el medio armónico (x) es la siguiente: X=2a.b/a+b. Cfr.A.Rivaud, *Platon, Timée-Critias*, París, 1970, pág.43.

pretes no han estado de acuerdo. Es evidente su relación con la escala musical, de donde deriva el nombre de intervalos armónicos que hemos mencionado. Como el alma del mundo es responsable de los movimientos de los cuerpos celestes, sería fácil concluir, teniendo en cuenta la influencia pitagórica en el *Timeo* y en el pensamiento platónico en general, que su composición musical es una alusión a la doctrina de la armonía de las esferas[24]. De acuerdo con esta teoría pitagórica, los astros producen al girar un sonido armonioso que estaría en consonancia musical con la estructura matemática del cosmos. El mismo Platón alude a esta doctrina en el mito de Er (cfr.*Rep.* 617b). Otros intérpretes lo han negado[25]. El significado general de todo el pasaje de la construcción del alma, por otra parte, parece claro. Lo que Platón tiene en mente es la correspondencia de la armonía del mundo con la armonía del alma. Si el alma es causa del movimiento ordenado de los cuerpos celestes ella misma debe tener una constitución armónica[26]. Ir más allá de esta observación general es llevar el asunto al terreno de la especulación. Por otra parte, las correspondencias astronómicas del pasaje son también claras y vamos a ocuparnos de ellas en seguida.

Cuando el Demiurgo gastó completamente la mezcla original, dividió en dos a todo lo largo el compuesto y cruzó las dos mitades en forma de X, para doblarlas posteriormente en círculo. El alma así creada fue entramada en el cuerpo del universo de manera que lo abarcara en su totalidad desde el centro hasta los extremos. Colocó el círculo de lo Mismo en el exterior y el círculo de lo Otro en el interior. Posteriormente dividió a este último en otros siete círculos y los dotó de un movimiento giratorio uniforme. El significado

24. Cfr.W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol.V., págs.309-10.

25. Cfr. F.M. Cornford, *Plato's Cosmology*, págs.68-72. Cornford es terminante en su afirmación de que la elección de estos términos no tiene nada que ver con la música. Platón, dice él (pág.72), construye una sección de la escala diatónica atendiendo a consideraciones extrañas a la música.

26. Cfr.A.E. Taylor, *A Commentary of Plato's Timaeus*, pág.159.

astronómico de todo esto es evidente. Se ha dicho que Platón habla de círculos y no de esferas por su empleo de una esfera armilar, a modo de modelo para la representación de los movimientos astronómicos. En cualquier caso, hay que observar que en el *Timeo* Platón no emplea, a diferencia de lo que hará Aristóteles, la noción de esferas concéntricas en las que se alojan engastados los cuerpos celestes. Estos, por el contrario, se mueven libremente siguiendo movimientos circulares y uniformes. Los círculos son, pues, símbolos de los movimientos astronómicos fundamentales[27]. El círculo de lo Mismo representa el ecuador sideral y su movimiento giratorio lateral hace referencia al movimiento diario de todo el universo del este al oeste, que arrastraría consigo, por consiguiente, a todos los restantes cuerpos que contiene, es decir, las estrellas, los planetas y la tierra. Sobre su denominación como círculo de lo Mismo se han hecho varias conjeturas[28]. Creo que lo más acertado es pensar que el movimiento de lo *Mismo* se llama así porque afecta a todo el universo, a diferencia de lo que ocurre con lo Otro, que corresponde sólo a los giros de los planetas.

Respecto al círculo de lo Otro, hay que decir que le proporcionó un movimiento giratorio en diagonal en sentido contrario, es decir, del oeste al este. Este círculo correspondería a la eclíptica, en la que tiene lugar el movimiento aparente del sol en el transcurso de un año a través del Zodíaco, y su inclinación le permitiría tocar los trópicos de Cáncer y Capricornio. Como hemos dicho, el Demiurgo

---

27. Cfr.F.M. Cornford, *opus cit.*, pág.78.

28. Cfr., por ej., L.Brisson, *Platon, Timée-Critias*, trad., introd. et notes, París, 1992, pág.284, que afrima que "el movimiento en apariencia errático de los planetas explica probablemente el nombre de "Otro" dado a esta banda, para oponerlo a la banda de lo "Mismo", que representa el movimiento en apariencia regular de las estrellas fijas". Taylor, *opus cit.*, pág.149, sostiene que el movimiento regular de las estrellas en periodos constantes (de un día de duración) puede ser la razón para esta denominación, mientras que el nombre de lo Otro se debería a los periodos inexactamente iguales (por ej., las estaciones) debidos almovimiento de loscuerpos celestes en sucurso anual.

divide este círculo en otros siete que representarían los movimientos de los siete planetas conocidos en aquel tiempo, es decir, la Luna, el Sol, Venus, Mercurio, Marte, Júpiter y Saturno, dichos en el orden en que Platón los sitúa a partir de la Tierra, que ocupa la posición central (*Tim.* 38c-d). Los siete términos mencionados anteriormente en la composición del alma del mundo (1, 2, 3, 4, 8, 9, 27) podrían representar las distancias al centro de cada uno de los círculos en que están los planetas o las distancias relativas entre ellos. Como tantos otros detalles del esquema astronómico del *Timeo*, éste ha de permanecer en la incertidumbre.

Este esquema se complica además cuando Platón dice, respecto a los siete círculos, que unos tienen respecto a los otros direcciones contrarias. Algunos intérpretes suponen, para salvar la aparente contradicción de sostener que hay en lo Otro círculos con direcciones contrarias, cuando todos reciben su movimiento de la misma fuente, que Platón se refiere a los círculos de lo Mismo y de lo Otro y no a los círculos resultantes de la subdivisión de lo Otro. Cornford[29] creyó, por la construcción del pasaje, que este era un expediente desesperado. Su solución consiste en suponer que el movimiento de algunos planetas es el resultado no sólo de los dos movimientos ya mencionados (el giro diario de lo Mismo y la revolución anual de lo Otro), sino de un tercero que variaría según los planetas. Solo así podrían explicarse las diferencias de velocidad que hay entre unos y otros, pues no todos los planetas completan su revolución en el mismo periodo de tiempo. De manera que todos ellos compartirían el movimiento que les imprimiría el círculo de lo Otro y además modificarían la velocidad resultante de éste con un componente propio que, según su dirección, en el mismo sentido o en sentido contrario, haría más rápido o más lento el movimiento de lo Otro. En resumen, tendríamos un grupo formado por el Sol, Venus y Mercurio cuyos movimientos serían idénticos con los de la revolución anual debida al círculo de lo Otro, la Luna, con

29. Cfr.F.M. Cornford, *Plato's Cosmology.*, pág. 82 y sgs.

un movimiento adicional y propio en el mismo sentido, que le haría recorrer su circuito en un mes, y finalmente, los tres planetas exteriores (Marte, Júpiter y Saturno), dotados de un movimiento propio en direción inversa, que, al componerse con el de lo Otro, tendría como efecto retardar su revolución correspondiente[30].

No habría gran problema en explicar estos movimientos propios de los planetas, pues Platón los considera, igual que en el caso de las estrellas y la tierra, como seres vivos (*Tim.* 38e) y divinos dotados de cuerpo y de un alma que sería la fuente de aquéllos. Además de los tres movimientos mencionados, en relación con los planetas, habría que añadir, siguiendo el esquema de Cornford, otros dos: un movimiento axial (cfr.*Tim.* 40a) que Platón atribuye expresamente a todas las estrellas y que se supone que habrían de compartir igualmente los planetas, y un movimiento para explicar las retrogradaciones, que se adscribe a Venus y Mercurio (38d), pero que debería darse también en los restantes planetas que comparten dicho fenómeno (Marte, Júpiter y Saturno).

La palabra *planeta* significa en griego astro *errante*, precisamente por las estaciones y las inversiones de su curso anual que ya se conocían con detalle en la antigüedad. Platón no acepta, sin embargo, esta irregularidad, consagrada por la misma palabra que los designa, y sostiene (*Leyes VII*, 822a) que "cada uno de ellos recorre siempre en círculo el mismo camino, uno y no muchos, aunque parezca que viaja por muchos". Según nos cuenta Simplicio, Platón propuso en la Academia el problema de resolver por medio de qué movimientos uniformes y circulares podía darse razón de los movimientos aparentemente irregulares de los cuerpos celestes. La solución vendría dada por el sistema de esferas concéntricas de Eudoxo y Calipo que Aristóteles aceptaría posteriormente, añadiéndole ul-

---

30. Es verdad que Platón no menciona este tercer componente, pero Cornford lo justifica diciendo que en este punto del texto (*Tim.* 36d) se habla sólo de los círculos de lo Otro y no de los planetas que habrán de ocuparlos. Cfr.*opus cit.*, pág.87.

teriores complicaciones. De momento, en el *Timeo*, sea éste anterior o posterior a la obra de Eudoxo, Platón pone en obra el mismo principio que actuará en dicho sistema, ya que sostiene claramente que los planetas presentan un movimiento aparente en espiral, resultante de dos movimientos que, en sí mismos, son uniformes y circulares, el movimiento de lo Otro (con las complicaciones propias de cada planeta) y el movimiento de lo Mismo (*Tim.* 39a-b).

Respecto a las estrellas fijas, llamadas así porque mantienen siempre sus posiciones relativas, sin seguir el curso aparentemente errático de los planetas, Platón dice que el Demiurgo las construyó en su mayor parte de fuego con una forma circular semejante a la del universo. A todas les atribuye dos movimientos: uno de traslación, debido al movimiento de lo Mismo, y otro que tiene su origen en sí mismas, en torno a su propio eje. Este segundo movimiento es el mismo que se le atribuye al mundo como totalidad, es decir, un movimiento "uniforme en el mismo lugar, para que cada una piense para sí lo mismo acerca de las mismas cosas" (40a-b). Este movimiento, como hemos visto, propio de los seres más racionales, es el que más se asemeja a la perfección eterna de lo inmutable.

Finalmente y aunque es quizás el punto más disputado de la cosmología platónica, el *Timeo* atribuye igualmente un movimiento propio a la Tierra. Si ésta gira con el movimiento propio de lo Mismo, que afecta a todo cuanto hay en el universo, y no estuviera dotada de ningún otro movimiento, no sería perceptible el día y la noche producidos por aquél. A pesar de que se trata de una cuestión discutida, el movimiento atribuido a la Tierra en el *Timeo* tiene a su favor el testimonio de Aristóteles, que, como es sabido, criticará esta tesis y abogará en favor de la inmovilidad (cfr.*De Caelo* II, XIII 293b 31-32). Platón dice que el Demiurgo "creó la Tierra para que fuera nuestra nodriza y, girando en torno al polo que se extiende através del todo, fuera guardiana y autora de la noche y el día" (40b-c). La Tierra tiene, pues, que contrarrestar el movimiento de todo el universo con un movimiento propio en torno a su eje, para no anular el efecto de la rotación, que sería imperceptible si ella

misma no girara. Su posición respecto al espacio absoluto permanece idéntica, pero en relación con las estrellas fijas gira en sentido inverso dando una vuelta completa cada día[31].

Al Demiurgo no le fue posible otorgar al universo la eternidad del modelo conforme al cual lo había engendrado, pero con los movimientos que se han descrito trazó "una imagen móvil de la eternidad" (*Tim.* 37d). Esta imagen es el tiempo, creado conjuntamente con esa especie de reloj sideral que son los movimientos sujetos a número (*kat'arithmón*) del cosmos. Platón distingue, pues, una vez más entre el carácter generado y sujeto a la duración temporal del universo y la eternidad intemporal del mundo ideal. El Demiurgo creó los cuerpos celestes para que existiera el tiempo (38c) como manifestación de orden y racionalidad en el universo. El hombre, al contemplar el espectáculo del tiempo, bordado en los movimientos del cielo, podía participar del número (cfr.39b) y aspirar a construir en su interior el cosmos que había sido engendrado como un dios feliz. El *Timeo* muestra que el pensamiento de Platón, a pesar de las dificultades propias de los problemas cosmológicos, no pierde de vista nunca el destino moral del hombre.

Las matemáticas y los elementos

Pero el Demiurgo no introdujo el número sólo en el orden macro-

---

31. Cfr. Cornford, *Plato's Cosmology*, págs. 124-134. A.E. Taylor adoptó una posición mucho más compleja, que debe consultarse por todos los datos que aporta, ya que sostiene que el *Timeo* no representa la opinión del propio Platón, aunque reconoce que éste atribuyó también un movimiento a la Tierra, pero no de rotación axial sino de traslación en trono a un centro que no estaría ocupado por ella. Taylor se basa en las noticias de Teofrasto y Plutarco, según las cuales Platón se habría arrepentido, al llegar a la madurez, de otorgarle a la Tierra una posición central. Cfr. *A Commentary of Plato's Timaeus*, págs. 226 y sgs. Una interpretación diferente del testimonio de Aristóteles sobre el *Timeo* puede verse en Dicks, D.R., *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Londres, 1970, págs. 132-7.

cósmico de los movimientos siderales. La obra de la razón debe encontrarse también en el nivel microscópico de los elementos últimos a partir de los cuales se constituye el todo. En el mito de la creación, como quiera que haya que interpretarlo, se dice que el receptáculo, antes de la acción del Demiurgo, estaba sujeto a un continuo desequilibrio debido a la heterogeneidad de sus contenidos. Este estado suele describirse como caos, pero el uso de esta palabra no debe ocultar, como hemos dicho, que, aún en esta situación, "en la que es probable que se encuentre todo cuando falta la divinidad" (53b), actúan ciertos principios de regularidad mecánica[32]. Sin embargo, a pesar de que hay en él "ciertas huellas" de los elementos y de que probablemente éstos ocupaban partes diferentes del espacio por la tendencia de lo semejante a concentrarse en la misma región, todo carecía de "razón y medida" (*alógōs kaí amétrōs*, 53a). El Demiurgo actuó, pues, ordenando un mundo no sujeto a fines y lo hizo por medio de "formas y números".

Platón adopta aquí elementos tomados de diversa procedencia, pues enlaza la tradición pitagórica, que había construido una cosmología basada en las matemáticas, con la jónica, que había hecho más hincapié en una física de los elementos[33]. Empédocles, recogiendo los hilos trazados por pensadores anteriores, sostuvo la existencia de los cuatro elementos a los que ahora se refiere Platón: la tierra, el agua, el aire y el fuego. Pero para Empédocles, impresionado por el requisito de la inmutabilidad del ser establecido por Parménides, los elementos permanecen invariables en las diversas combinaciones de las que forman parte en el ciclo de la generación y corrupción de las cosas (cfr.Diels-Kranz, 31 A B21 y B26). Y además son verdaderamente elementos, en el sentido de que no

32. Cfr., por ej., J.Young, "How chaotic is Plato's Chaos?", *Prudentia*, 10 (1978), pág.80-1.

33. Sobre la confluencia de elementos diversos en la cosmología de Platón, Cfr. C.E.R. Lloyd, "Plato as a Natural Scientist", pág. 79 y sgs.; P. Friedländer, *Plato, An Introduction*, Princeton, 1973, pág. 252 y sgs.; W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol.V, pág. 301.

pueden reducirse a algo anterior a ellos. Ninguna de estas dos características, como veremos, se dan en los elementos de Platón. Con los atomistas, por otra parte, comparte la idea de que la multiplicidad de las cosas puede reducirse a una materia homogénea que sólo varía en formas y tamaños, pero, a diferencia de ellos, no acepta la existencia del vacío ni la variedad infinita de formas de sus átomos.

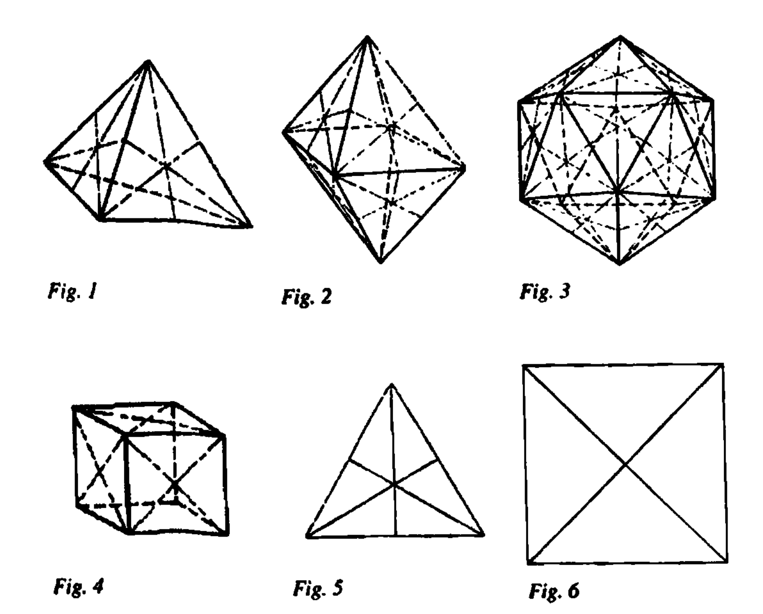
Platón pone en relación los elementos (tierra, agua, aire, fuego) respectivamente con cuatro sólidos regulares: el cubo, el icosaedro, el octaedro y la pirámide. La palabra elemento (*stoîcheîon*) designaba originariamente a las letras del alfabeto o más exactamente la unidad elemental de los sonidos que componen una lengua. Pero Platón niega que estas cuatro clases de sustancia sean verdaderamente los principios (*archaí*) del universo, porque piensa que ni siquiera pueden considerarse las *sílabas* de las que está compuesto (cfr.48b-c). Platón, efectivamente, descompone los sólidos regulares en superficies y éstas en triángulos. Siguiendo el símil gramatical, serían respectivamente las palabras, sílabas y letras en las que se puede analizar el discurso. La pirámide, el octaedro y el icosaedro constan de un mismo tipo de superficie: los triángulos equiláteros. Por el contrario, el cubo se compone de cuadrados. Pero las dos clases de superficies se obtienen a partir de dos triángulos que les anteceden en cuanto principios. El triángulo equilátero se compone de seis triángulos escalenos y el cuadrado de cuatro triángulos isósceles. Por tanto, el análisis de la multiplicidad de las cosas no se detiene ni mucho menos en el fuego, aire, agua y tierra tradicionales. Se parte de la idea pitagórica de que la materia tiene una conformación que está determinada en un nivel anterior por su estructura matemática y la resolución de lo complejo finaliza en dos elementos geométricos (el triángulo escaleno y el isósceles). En cuanto al quinto sólido regular, el dodecaedro, Platón dice que el dios lo utilizó cuando pintó el universo (cfr.*Tim.* 55c), lo cual concuerda en cierta manera con el *Fedón* (110b), donde se dice que la Tierra (esférica como lo es el mundo en el *Timeo*), vista desde arri-

ba se parece a una pelota hecha de doce trozos de cuero.

Platón asigna al fuego y a las demás sustancias estas figuras no sólo porque son los cuatro cuerpos más bellos, por su regularidad y perfección, sino porque había que explicar el hecho de que fueran capaces de engendrarse unos a partir de otros, para dar cuenta de los cambios que acontecen en la naturaleza (cfr.*Tim.* 53e). Era éste un punto débil en la teoría de Empédocles, porque era natural suponer, por ejemplo, que el agua se convertía en vapor y en aire y éste igualmente en agua, lo cual era imposible atendiendo al principio de la inmutabilidad de los elementos. Platón cree que los tres primeros cuerpos (agua, aire y fuego) pueden originarse unos a partir de otros y por esta razón comparten el mismo elemento geométrico último (el triángulo escaleno que compone sus superficies respectivas). La tierra, por el contrario, generada a partir de un elemento geométrico diferente (el triángulo isósceles que compone sus cuadrados) no puede sino generarse y componerse a partir de ella misma[34]. Platón da varios ejemplos (cfr.*Tim.* 56d y sgs.) de estas transfomaciones mutuas. Una partícula de fuego puede disgregar a una partícula de agua (que consta de veinte caras), de manera que ésta acaba convirtiéndose en dos partículas de aire (ocho caras cada una) y una de fuego (cuatro caras), lo cual concuerda con la experiencia, porque el agua, al calentarse, se convierte en aire caliente y además permite que salgan las cuentas, porque seguimos teniendo al final del proceso el mismo número de caras de que constaba la partícula de agua, al inicio del proceso.

Hay otras razones para la asignación de estas figuras a los cuerpos. El cubo se pone en relación con la tierra porque Platón dice que es la que tiene menos movilidad. La explicación geométrica de ello reside en los cuadrados que componen las caras del cubo, más estables que las formadas por triángulos (cfr.*Tim.* 55e). A continua-

34. En esto Platón difiere de Aristóteles que aceptará la transmutación de todos los elementos entre sí. Cfr. *De Caelo*, III. 6, 304 b23 y sgs.; *De Gen. et Cor.* II, 4 331a.



1. Tetraedro; 2. octaedro; 3. icosaedro y 4. hexaedro. 5. Triángulo equilátero (base del tetraedro, el octaedro y el icosaedro) dividido en 6 triángulos escalenos.
6. Cuadrado (base del cubo) dividido en triángulos isósceles.

Platón fundió la tradición jónica de los elementos con las teorías pitagóricas y atribuyó a cada elemento uno de los poliedros regulares, reservando el dodecaedro para la Tierra.

poliedro	*elemento*	*número de caras*	*número de triángulos*
tetraedro	fuego	4	24 escalenos
octaedro	aire	8	48 escalenos
icosaedro	agua	20	120 escalenos
cubo	tierra	6	24 isósceles.

ción, en orden de menor a mayor movilidad, vienen el agua (veinte caras), el aire (ocho caras) y el fuego (cuatro caras), que están compuestos por figuras geométricas pensadas en concordancia con esta característica. También se tiene en cuenta el tamaño, la agudeza y el peso. "La figura que tiene el menor número de superficies será necesariamente por naturaleza la más móvil, cortante y aguda de todas (*Tim.* 56a-b) e igualmente la menos pesada, al estar compuesta del menor número de partes".

Todas las figuras mencionadas son tan pequeñas que no resultan observables a simple vista hasta que se da una concentración suficiente de partículas. Pero Platón menciona también la existencia de diversidad de tamaños en cada caso, es decir, de figuras con triángulos mayores y menores, y, en consecuencia, habrá formas diferentes de los distintos cuerpos. Por ejemplo, en el caso del aire, hay una forma más brillante, que es el éter, y otra más turbia, a la que se llama niebla, y existen otras formas que no han recibido nombre, "engendradas, dice Platón, a causa de la desigualdad de los triángulos" (58d). Cornford vio aquí una posibilidad de explicar por qué se requieren seis triángulos escalenos para formar cada cara de los tres sólidos regulares que tienen superficies triangulares, en lugar de dos, o cuatro isósceles para constituir un cuadrado, cuando bastaría igualmente con dos. Este procedimiento aparentemente arbitrario tendría su razón de ser en la necesidad de explicar que se puedan dar cambios entre formas distintas de un mismo cuerpo[35]. De esta manera, la tierra, por ejemplo, se podría recomponer a partir de las diversas

35. Cfr. F.M. Cornford, *Plato's Cosmology*, pág.234. Según Cornford, Platón describió los sólidos del tamaño intermedio y utilizó más triángulos elementales de los que hubieran sido necesarios, porque "quería sugerir que hay efectivamente diversos grados y que cuando se descomponen los sólidos mayores en sus elementos, éstos pueden recombinarse de diversas maneras". Por ej., los seis escalenos de cada cara en una pirámide podrían volver a combinarse en parejas y constituir caras de figuras correspondientes a un grado inferior.

formas de tierra y dar lugar a este mismo cuerpo. Las cuatro clases de substancia con sus diversas especies, mezclándose entre sí, pueden originar infinitas combinaciones que aparecen en la naturaleza bajo la apariencia de una multiplicidad de cosas distintas.

A veces se ha planteado la cuestión de qué es lo que encierran estas superficies concebidas geométricamente. Está claro que no se trata del vacío, porque hay que recordar que estas figuras aluden a las "formas y números" de las que se sirvió el Demiurgo para introducir orden en un mundo "carente de razón y medida". Antes de la configuración matemática del mundo, en el receptáculo existían huellas de estas cuatro clases de substancia. De manera que la geometría no hace sino delimitar y configurar un mundo de potencias y cualidades materiales que parecen existir anterior o independientemente (según se interprete el mito de la creación) de la acción configuradora de la divinidad. Sin embargo, hay muchas preguntas que permanecen sin respuesta. Por ejemplo, ¿de dónde procederían esas huellas de las cuatro substancias que hay en el receptáculo, si éste es informe? Además, ¿pueden estas superficies vagar por sí solas hasta incorporarse a la configuración de otra materia? Como quiera que sea, Platón estaba seguro de que la obra divina no sólo era visible en los movimientos ordenados de los cuerpos celestes, sino en una materia que encerraba a nivel microscópico las huellas de un plan racional. Esta idea de que el cosmos obedecía a principios matemáticos estaba unida en Platón al deseo de mostrar que el mundo de la *physis* podía obedecer a los mismos principios que la acción moral. Pero Kepler y Galileo sabrán ver en ella un principio fecundo que, unido a la observación y la experiencia, se convertirá en una de las raíces de la ciencia moderna.

Yo he sido mordido con gran dolor en la parte más sensible al dolor de aquellas en las que podía ser mordido, llamémosla corazón o alma o como haya que denominarla, pues ahí es donde he sido golpeado y mordido por los discursos filosóficos, que son más crueles que una víbora, cuando se apoderan de un alma joven no desprovista de talento y le obligan a hacer y decir cualquier cosa.

Platón, *Banquete*, 218a.

El Alma

La Herencia de Sócrates

Las palabras de Alcibíades en el *Banquete*, que acabamos de citar, nos sirven de introducción, porque para comprender la psicología o la antropología platónicas, hay que partir necesariamente de las pré-dicas exhortativas de Sócrates y su nuevo concepto de alma. Nos permiten constatar de algún modo que, en Sócrates igual que en Platón, la teoría del alma se construye a impulsos de sus reflexiones éticas. Alcibíades duda en llamar corazón o alma a esa parte profunda de su ser que se siente dolorida por los discursos socráticos de exhortación moral. Su vacilación quiere probablemente decir que la palabra alma (*psyché*) había adquirido un sentido que era nuevo[1], porque con Sócrates se convirtió definitivamente en la sede del pensamiento y la conciencia moral.

En su discurso dirigido a la British Academy en 1916 Burnet, que defendía contra Maier la trascendencia filosófica del pensamiento socrático, sostuvo que Sócrates había unido dos tradiciones que hasta él habían permanecido separadas: la doctrina órfica de la purificación del alma y el punto de vista científico de origen jonio que la veía como sede de la conciencia y el vigor intelectual (Heráclito).

1. Cfr.J.Burnet, "The Socratic Doctrine of the Soul", *Proceedings of the British Academy*, 1915-6, p.257.

2. Cfr. F.Solmsen, "Plato and the Concept of the Soul (*PSYCHE*): Some Historical Perspectives", *The Journal of the History of Ideas*, 355 y sgs.

Haya acontecido este proceso en el mismo Sócrates o en Platón[2], parece indudable que para ambos el destino del hombre venía a identificarse con la suerte y el destino del alma. En los llamados diálogos socráticos queda claro, efectivamente, que "todos los males y bienes que le suceden al cuerpo y al hombre en su integridad provienen del alma" (*Cármides* 156e). Sócrates interpretó el "conócete a ti mismo" del precepto délfico como conocimiento y "cuidado del alma" (*Alcibíades* I 130e), porque creía que en el alma residían los verdaderos valores del hombre.

Pero, ¿qué era para Sócrates el alma? En la *Apología* (29d-e) Platón nos recuerda el modelo del discurso protréptico que solía dirigir a sus conciudadanos. Sócrates reprochaba a los atenienses que se preocuparan por las riquezas, la fama y el honor y se dirigía a ellos con estas palabras: "Ateniense, ¿es que no te preocupa ni te importa *la razón y la verdad* y que el alma sea lo mejor posible?" Su discurso de exhortación moral pone de manifiesto que para Sócrates el alma era fundamentalmente razón. Por otra aparte, si no fuera así, no se entendería bien el conocido intelectualismo socrático según el cual el conocimiento era condición necesaria y suficiente de la excelencia moral del hombre. A esta tesis iban unidas dos consecuencias igualmente paradójicas, pues Sócrates creía que el mal era debido a la ignorancia y que las virtudes constituían una unidad, de manera que no era posible poseer una virtud sin poseer al mismo tiempo todas las demás. Las tres tesis dependen de su creencia de que la virtud consiste en el conocimiento del bien y, sobre todo, de su convicción de que el alma es razón.

Sócrates pensaba que nada era verdaderamente un bien en sí mismo para el hombre a excepción del conocimiento, porque uno puede tener salud o riqueza, pero tanto una cosa como la otra pueden traer la felicidad o la desgracia al hombre según el uso que se haga de ellas. La clave para alcanzar el éxito y la felicidad estaban para él en la recta utilización de las cosas que la fortuna nos depara y esto sólo puede garantizarlo "la razón y la sabiduría" (cfr.*Eutidemo* 281b).

Sócrates pensaba que el alimento del alma eran los "bellos discur-

sos" y que de ellos nacía la sensatez de la que dependía la excelencia y el destino del hombre (cfr.*Cármides* 157a). Ortega lleva razón cuando afirma que Sócrates pretendía "desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón"[3]. Aunque el *Alcibíades* I es un diálogo de autenticidad discutida, creo que el concepto del alma que Sócrates expone en esta obra muestra verdadaderamente la herencia recibida por Platón. Sócrates dice aquí (133b-c) que si el alma quiere conocerse a sí misma debe contemplar aquella parte en la que reside la virtud o función que le es propia y ésta no es otra que la sabiduría (*sophía*). De manera que para Sócrates el hombre es fundamentalmente lo que es su alma y ésta consiste en inteligencia y razón moral. Este concepto intelectualista del alma y la naturaleza del hombre constituye el legado que recibió Platón de su maestro y se convirtió en uno de los ideales fundamentales a los que no estuvo dispuesto a renunciar en ningún momento de su vida. Pero se trataba de una concepción demasiado optimista de la naturaleza humana y los hechos se encargarían de mostrarle que el intelectualismo en el que se basaba no era suficiente para explicar "la bestia policéfala" de deseos y pasiones desmedidas que el hombre lleva dentro.

Aristóteles se dio cuenta de que Sócrates, al convertir la virtud en saber, había suprimido la parte irracional del alma y con ello "la pasión y el carácter moral", mientras que Platón posteriormente distinguió entre las partes irracionales y la parte racional atribuyéndoles a cada una sus virtudes correspondientes[4]. Platón, efectivamente, tuvo que modificar el intelectualismo socrático fundamentalmente por dos razones. En primer lugar, en mi opinión, experimentó la influencia de las tradiciones religiosas acerca del alma de un modo mucho más profundo que Sócrates. Para el orfismo el alma era una

---

3. J.Ortega y Gasset, *El Tema de Nuestro Tiempo*, col. Austral, Madrid, 1980, p.52.

4. Cfr .*Magna Moralia* 1182a15-26. Cfr. mi *Mito y Persuasión en Platón*, págs.116-7 y G.Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, pág.95-6.

naturaleza caída que debía liberarse, por medio de determinados ritos de purificación, de su contaminación en el ciclo de las reencarnaciones y lograr así la posibilidad de reintegrarse a su patria divina. Platón elaborará un conjunto de mitos acerca del destino del alma en el más allá, transformando la doctrina órfico-pitagórica de la inmortalidad y la reencarnación según las exigencias de sus propios esquemas mentales, pero su necesidad de explicar la naturaleza caída del alma le llevará a posiciones muy difícilmente conciliables con la concepción meramente racionalista heredada de su maestro. Efectivamente, si el alma fuera sólo razón, ¿cómo se explicaría su abandono de una patria celeste donde podía entregarse a la contemplación de la verdad, liberada de las exigencias materiales?

En segundo lugar, Sócrates había vivido el esplendor de un período de ilustración y fe en las posibilidades racionales del hombre. Sin embargo, Platón experimentó en su juventud la desilusión y la amargura de ver cómo una ciudad, llevada por pasiones irracionales, condenaba a muerte al hombre más justo de su tiempo. Vivió además en una edad temprana los graves enfrentamientos civiles producidos en Atenas y todo lo que una guerra cruenta lleva consigo. De aquí que llegara a tener una concepción mucho más pesimista que su maestro respecto a las posibilidades que tiene la inteligencia de dirigir el destino del hombre. Por ambas razones tuvo que ampliar la doctrina racionalista heredada del maestro otorgándole a otros factores irracionales una importancia que Sócrates no parece haber tenido en cuenta suficientemente.

Platón se apartó de su maestro, pues, en la dirección de un mayor reconocimiento de la importancia de lo irracional en la vida humana y en la adopción de posiciones bastantes más pesimistas. Otra línea de desarrollo, que a mí me parece evidente, aunque se trate de una cuestión disputada, es el tema de la creencia en la inmortalidad. En la *Apología*, cuando Sócrates se despide de sus jueces, después de haber sido condenado a muerte, su actitud es cautelosa y no afirma en ningún momento una fe inquebrantable en la existencia de otra vida. Esta actitud, sin embargo, contrasta con la que adoptará

posteriormente en otros diálogos como el *Fedón*, la *República* o el *Fedro*, donde no sólo intenta demostrar la inmortalidad del alma, sino que se aventura a trazar el destino que le espera después de la muerte en toda una serie de mitos escatológicos. Sócrates acostumbraba a decir que su saber no consistía más que en el conocimiento de su propia ignorancia. Una cosa es, pues, que cumpliera con todos los deberes de la religión en la que le habían educado, como buen ciudadano, y otra muy distinta que transgrediera su continua profesión de ignorancia con un saber extraordinario sobre la inmortalidad del alma y su destino en la otra vida. Creo, por consiguiente, que la actitud adoptada en la *Apología* se corresponde mejor con el espíritu del verdadero Sócrates que la figura literaria de los diálogos posteriores, en los que Platón le hace pronunciarse sobre la suerte del alma en el más allá[5].

Del intelectualismo socrático a la teoría tripartita

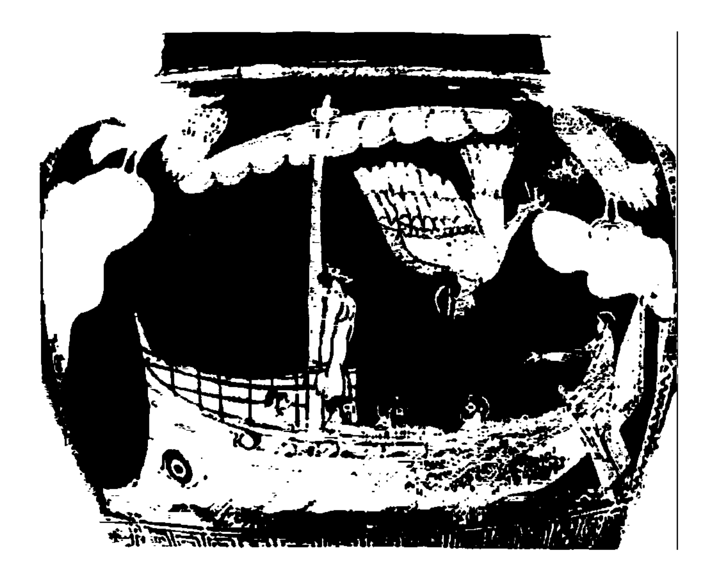
Ya hemos dicho que Platón recibe de Sócrates una herencia intelectualista que subraya la importancia de la razón en el alma y la convierte en el sujeto de la vida moral. En los primeros diálogos predomina esta tendencia. El cuidado del alma consiste en tratarla

5. De la enorme bibliografía sobre el problema socrático en general y sobre la cuestión de la inmortalidad del alma en particular, me limitaré a hacer algunas referencias a título de ejemplo. Creo que Burnet puede representar una vez más junto con Taylor la posición extrema de quienes atribuyen a Sócrates una mayor semejanza con las actitudes propiamente platónicas. Cfr.J.Burnet, *Greek Philosophy*, págs.105-6 y A.E.Taylor, *El Pensamiento de Sócrates*, págs. 25-6. W.Jaeger defendió, por el contrario, que el Sócrates de la *Apología* cuadra mejor "con el espíritu críticamente sobrio y ajeno al dogmatismo que las pruebas de la inmortalidad mantenidas en el *Fedón*". Cfr.W.Jaeger, *Paideia*, pág.419. Yo mismo me he pronunciado en mi *Mito y Persuasión*, págs.126 y sgs., donde puede encontrarse bibliografía sobre el particular, especialmente en relación con el supesto carácter mitopoyético del Sócrates histórico.

con "bellos discursos" en los que Sócrates somete a examen a su interlocutor, interrogándolo sobre los verdaderos valores del hombre. Se trata de una indagación racional que obedece a la creencia socrática de que una vida sin reflexión no merece la pena de ser vivida. En el fondo la prédica exhortativa de Sócrates se apoya en la idea de que la vida puede ser ordenada bajo el imperio de la inteligencia. No se presta demasiada atención a las pasiones y otros factores irracionales. Platón oscila a lo largo de toda su obra entre dos concepciones del alma: una que la identifica con la razón y otra, más compleja, que indaga, bajo los motivos a los que ya hemos aludido, la existencia de otras instancias diferentes de lo puramente racional.

En el *Gorgias* no aparece todavía la teoría tripartita pero hay una cierta anticipación de ella, porque se habla de "aquella parte del alma en la que están los deseos" (493a3-4). Probablemente, como señala Dodds[6], no hay aquí otra cosa que la distinción popular entre impulso y razón. Pero aparecen varias características que pueden encontrarse posteriormente en la teoría de diálogos posteriores. La primera de ellas es que las pasiones tienden a adquirir una dinámica irrefrenable en quienes no se rigen por la razón. Esta parte del alma tiene un carácter insaciable que da lugar a que se le compare con un tonel agujereado, porque nunca alcanza satisfacción de sus deseos. En segundo lugar, con la presencia de este elemento, que puede romper el equilibrio interior del hombre, aparece la idea de que el alma es una realidad compleja cuyo buen estado consiste en una armonía entre los diversos elementos que la constituyen. La salud del alma consiste, pues, en un *kósmos*, es decir, en un orden interior que, por otra parte, hace posible la amistad y la convivencia en la comunidad. Platón identifica este estado saludable del alma con la justicia y la moderación (504d), con lo cual advertimos una vez más la inspiración ético-política de su pensamiento. También en el ámbito de la psicología podemos constatar esta motivación última

6. Cfr. E.R.Dodds. *Plato, Gorgias*, Oxford, 1990 (1959), pág.300.



Detalle de un vaso griego con figuras rojas del s. V a. de C. Odiseo se amarra al mástil de su nave para no sucumbir al canto seductor de las sirenas.

de la filosofía platónica. A Platón le preocupa la trascendencia política de esta parte pasional, porque se dice de ella que es fácilmente persuadible y objeto de seducción (493a). En el *Gorgias*, precisamente, se enjuicia negativamente la democracia ateniense por la medida en que ha exaltado las pasiones del pueblo satisfaciendo todos sus deseos irracionales. El sistema político ateniense es criticado desde el punto de vista de sus efectos sobre el sujeto individual, por poner en peligro el orden interior del alma en el que consiste la justicia: las pasiones no pueden usurpar el papel de la razón en la dirección de la vida humana, ni en el ámbito de la comunidad, ni en la vida singular de cada hombre.

En el *Fedón*, por el contrario, nos encontramos con la más clara identificación del alma con la razón que puede hallarse en la obra de Platón. La mejor manera de introducirnos al planteamiento pla-

tónico en este diálogo es considerar su idea de la filosofía como un ejercicio de la muerte (*Fed.*64a; cfr.67e5). La muerte consiste en la separación del cuerpo y el alma (64c; 67d), pero Sócrates afirma que en realidad ésta es la tarea a la que se entrega el filósofo. En primer lugar, por su modo de vida, porque el filósofo desprecia los placeres y los deseos del cuerpo, como los que se derivan de la bebida, la comida, el sexo o los lujos del vestir. En segundo lugar, porque el filósofo es un amante de la inteligencia (*phrónēsis*, 66e, 68a) y del saber y, en este ámbito, los sentidos no son más que un impedimento (65a) que sólo puede salvar el alma cuando se recluye en sí misma y manda el cuerpo a paseo. El ser de las formas, que es el objeto a cuyo conocimiento aspira, sólo puede captarse (65e-66a) por medio de una reflexión racional (*diánoia*) pura en la que no participen los sentidos. Por ambas razones, la filosofía es un ejercicio del morir o, lo que es lo mismo, una purificación del alma por la que ésta procura apartarse en la medida de lo posible de toda comunidad con el cuerpo.

Aunque la visión órfico-pitagórica del cuerpo como una cárcel o tumba del alma y la idea de que la verdadera vida comienza después de la muerte han hecho su aparición en otros diálogos, en el *Fedón* Platón parece adoptarlas ya como propias sin ninguna ambigüedad. Pero ello no le impide transformarlas confiriéndoles un sentido propio. El aspecto ritual de los órficos y las reglas de vida que en los pitagóricos iban unidas a toda clase de supersticiones se transforman en una purificación del alma basada sobre todo en la adquisición del saber y en el ejercicio de la inteligencia. Esta imagen ascética de la filosofía, que se halla en el *Fedón* como en ningún otro diálogo de Platón, nos revela varias cosas importantes sobre la teoría del alma. En primer lugar, si la muerte consiste en su separación del cuerpo, está claro que ello implica el carácter sustancial del alma, que puede subsistir independientemente de aquél. Ello viene confirmado además por la oposición de Sócrates a la teoría del alma armonía defendida por Simmias (86b-c), según la cual el alma no sería otra cosa

que la combinación (*krásis*) de elementos corporales.

En segundo lugar, los deseos y las pasiones se atribuyen al cuerpo (cfr.esp.66c), por lo que el alma es en sí misma razón y se caracteriza solamente por el deseo de saber. Hay en los textos platónicos una clara incertidumbre sobre la naturaleza del alma en este punto, porque en unos, como en el *Fedón*, se propugna su carácter puramente racional, mientras que en otros, como el *Gorgias* y, sobre todo, en los diálogos posteriores, se reconoce la presencia en ella de factores distintos de la razón. En el Fedón no se acepta la existencia de un conflicto en el interior mismo del alma, sino que se atribuye a sus relaciones con el cuerpo[7]. Esta incertidumbre se ve claramente en la cita de un texto de Homero (*Odisea* XX 17-18) que narra el diálogo de Ulises consigo mismo. Este, en un momento de desesperación, se dice a sí mismo: "aguántalo, corazón, porque algo más vergonzoso ya entonces aguantaste" y el episodio se interpreta en el *Fedón* como un diálogo en el que el alma conversa con los deseos y la cólera del cuerpo como si ella fuera distinta de ellos (cfr.94d). Sin embargo, en la *República* (441b) el mismo verso se valora como un diálogo que tiene lugar en el interior del alma, entre la razón y su elemento colérico.

Pero la oscilación a la que venimos haciendo referencia no se da sólo entre unas obras y otras, sino que podemos verificarla en unos mismos diálogos. La causa de ello, como ya he adelantado, está en la existencia de motivaciones distintas en el pensamiento platónico: por un lado, el intelectualismo socrático y su insistencia en la razón como elemento fundamental del alma, por otro, la idea religiosa de la caída, que no puede apoyarse en tales fundamentos[8]. A ello se unen las reflexiones pesimistas de Platón sobre la naturaleza del alma en

7. Cfr.T.Robinson, *Plato's Psychology*, *Phoenix*, suppl.vol.VIII, Toronto, 1970, p.33.

8. Cfr. E.R.Dodds, *Los Griegos y lo Irracional*, Madrid, 1980 (1951), p.197. La tesis de Dodds es que Platón "fertilizó la tradición del racionalismo griego cruzándola con ideas mágico-religiosas, cuyos orígenes más remotos pertenecen a la cultura chamanística nórdica" (*ibid.*). Cfr.tb. mi *Mito y Persuasión*, págs. 204-213, "La quiebra del intelectualismo socrático".

regímenes políticos, como la democracia y la tiranía, que desatan fuerzas irracionales. En el *Fedón*, junto a las afirmaciones que tienden a subrayar su naturaleza exclusivamente racional, vemos que, después de la muerte, el alma que ha sido condescendiente con las exigencias del cuerpo se siente arrastrada a lo sensible (81b-d) y no quiere habitar en el reino meramente invisible del más allá. Esto quiere decir que, incluso liberada del cuerpo por la muerte, los deseos nacidos de su contacto con él han adquirido en el alma carta de naturaleza. Platón no podría explicar de otro modo que un principio exclusivamente racional pudiera tener una tendencia que le obligase de nuevo a encarnarse en lo que para ella es sólo enfermedad y extrañamiento.

En el *Fedón* aparecen, por otra parte, varios argumentos en favor de la inmortalidad que ponen de manifiesto conceptos distintos del alma. De ellos destacaremos dos. El primero es el conocido argumento del saber como reminiscencia del que ya hemos tratado anteriormente. Si no llegamos al conocimiento de las formas por medio de los sentidos y todo lo que conocemos en esta vida lo aprehendemos por medio de ellos, se concluye que el alma ha debido adquirir este conocimiento en un momento anterior en el que no estaba ligada al cuerpo. El saber como reminiscencia prueba la preexistencia del alma y su independencia del cuerpo. Desde este punto de vista, el alma aparece sobre todo como principio del conocimiento intelectual.

Posteriormente Platón ensaya otro argumento. Ahora se dice que los contrarios, a diferencia de las cosas que los poseen, no pueden tener su origen los unos en los otros y que lo contrario no podrá ser nunca contrario de sí mismo (102d-103c). Pero esto último no solamente ocurre en el caso de los contrarios, sino también en el caso de las cosas que los poseen. Por ejemplo, la nieve no es un contrario, pero en ella está presente la frialdad que es lo contrario del calor, de manera que la nieve no podrá ser nieve y permitir en ella la existencia de lo opuesto al contrario con el que está esencialmente unida. En estos casos, sólo caben dos posibilidades, pues este géne-

ro de cosas se retirará ante la presencia del contrario o perecerá ante éste. Con ello llegamos al alma. Ésta es lo que trae la vida a los cuerpos que ocupa (105d). En consecuencia, como la muerte es lo contrario de la vida y el alma está unida esencialmente a ésta, el alma no puede aceptar en sí misma a la muerte y esto significa que es inmortal.

Se podría objetar que el argumento prueba demasiado, porque se podría aplicar también a la nieve, de manera que ésta sería igualmente indestructible. Al acercársele algo caliente, jamás se diluiría, porque en sí misma no puede aceptar el calor al estar unida esencialmente al frío. Pero, a juicio de Sócrates, esto no es así, porque el razonamiento vale sólo en el caso del alma, ya que sólo de ésta decimos que es inmortal. A la nieve o al número tres, ligados respectivamente a la frialdad y a lo impar, no se podría aplicar el argumento diciendo que no pueden recibir el calor y lo par y que, en consecuencia, son indestructibles, porque de ellos no decimos, como en el caso del alma, que son inmortales. Sin embargo, el alma, al ser inmortal (*athánatos*), es también indestructible (*anólethros*). Como se ve, el razonamiento empleado identifica, sin demostrarlo, lo inmortal, es decir, lo que no puede aceptar la muerte (y seguir siendo lo que es), con lo indestructible, en el sentido de lo que no puede dejar de ser. Si no se diera esta identidad entre lo inmortal y lo indestructible, como dice Sócrates, "habría necesidad de otro argumento".

No creo que Platón considerara que había logrado un argumento definitivo en favor de la inmortalidad del alma, ya que de hecho no lo vuelve a utilizar en ningún otro diálogo[9]. La importancia del argumento está en que, gracias a él, nos percatamos de que el alma no es sólo en el *Fedón* principio del conocimiento intelectual, sino también principio de vida, aunque Platón no hace ningún intento de unificar o

9. Cfr.I.M.Crombie, *Análisis de las Doctrinas de Platón*, vol.I, pág.335.

10. Como dice T.Robinson "Platón presupone más que establece" la identidad de los dos principios. Cfr.*opus cit.*, pág.26. Robinson distingue en el *Fedón* hasta cinco conceptos diferentes de alma (pág.30).

mostrar la relación de una y otra perspectiva[10].

En la *República* aparece ya la teoría tripartita. Aparentemente el punto de partida que da lugar a esta teoría es la reflexión sobre el conflicto psicológico, aunque no cabe duda de que influye también la creencia platónica de que existe un isomorfismo entre individuo y estado. Platón piensa, efectivamente, que deben existir en el alma tantos elementos como clases hay en el estado y esto probablemente le llevó a sostener la tripartición del alma (parte racional, colérica y concupiscible) en correspondencia con las tres clases de las que se compone la ciudad (gobernante, militar, productiva). El reconocimiento de la existencia de un conflicto interior en el alma, es, como hemos visto, una novedad respecto al *Fedón*, porque en este diálogo la disputa tiene lugar entre el alma, concebida como razón, y los apetitos, que se atribuyen al cuerpo. Pero aquí Platón esgrime el principio de no contradicción en defensa de la complejidad del alma y distingue ya en ella partes diferentes de la razón con las que ésta puede entrar en conflicto.

Efectivamente, se parte del principio de que "una misma cosa no puede experimentar, ser ni hacer cosas contrarias a la vez, en un mismo sentido y respecto a lo mismo" (*Rep.*436e-437a). Pero en el alma hay ocasiones en que se da esta contrariedad de motivos, porque a veces se siente impelida a beber, llevada por un deseo brutal, y al mismo tiempo hay algo en ella que la refrena. De aquí Platón concluye que debe estar constituida al menos por dos elementos distintos: uno, racional o calculador (*logistikón*), que impide la satisfacción del deseo, atendiendo a motivos más imperiosos que la sed, y otro, "irracional y concupiscible (*epithymetikón*)" (439d), que le lleva a condescender con hartazgos y placeres. Esto no se distinguiría mucho de lo que hemos visto en el *Gorgias*, porque tendríamos básicamente dos partes en el alma, una, racional, y otra irracional, en la que residen los deseos y las pasiones humanas. Pero aquí, en la *República*, Platón añade un tercer elemento, lo colérico o irascible (*thymós*), que despierta en el individuo un sentimiento de reprobación cuando la parte pasio-

nal se opone a los designios de la razón. "En los conflictos del alma este elemento ofrece sus armas a la parte calculadora" (440e) y, "cuando no ha sido corrompido por una mala educación" es el "auxiliar" o aliado natural de la razón (441a).

En la alegoría del carro alado que aparece en el *Fedro* (246a-247b) se distinguen también tres elementos. El alma es comparada con un carro que está compuesto por dos caballos alados y es conducido por un auriga (la razón). De los dos caballos hay uno "bueno y bello" (lo irascible) y otro que es todo lo contrario (la parte apetitiva), por lo que la conducción es difícil y penosa. Aunque Platón no menciona los tres elementos, la correspondencia parece clara, así como la evaluación negativa que hace de la parte pasional. Aquí dice que hay un caballo "que participa de la maldad" (247b) y es justamente el responsable de que el alma tenga una tendencia que le arrastra a la tierra apartándole de su patria divina. Como puede comprobarse, la teoría del alma no es en Platón mera psicología, sino una reflexión que nace de motivos éticos y religiosos.

Platón no es muy preciso en cuanto al alcance ontológico de la tripartición y habla de "partes", "especies" o "linajes". Lo que está claro es que ha descubierto una complejidad de impulsos o motivos en el interior de un alma que antes le parecía simple. Las tres especies de alma se caracterizan por tres deseos dominantes (*Rep.* 580d y sgs.). La parte concupiscible ama sobre todo el dinero, porque las riquezas son el instrumento con el que se alcanza la satisfacción de las pasiones que le son propias (comida, bebida, sexo). El elemento colérico aspira sobre todo a mandar y a alcanzar fama y triunfos. La parte racional ama la verdad y, por tanto, se rige por el deseo de aprender y poseer el saber. En el próximo capítulo veremos que cada individuo pertenecerá a aquella clase en la que mejor pueda realizar los deseos que en él son dominantes.

Hay una cuestión, sin embargo, que suscita no pocas dudas, pues no está claro si la tripartición responde sólo a la naturaleza encarnada del alma o si, por el contrario, ésta es en sí misma tripartita, en el sentido, al menos, de albergar deseos diferentes de los meramen-

te racionales, aún después de la muerte, cuando ya no está unida al cuerpo. En un principio, todo parece hablar en favor de la primera opción, porque Platón dice (*Rep.*611b-c) que para saber cómo es el alma *en verdad* no hay que contemplarla como la vemos ahora maltratada por su contacto con el cuerpo y por otros males, sino que debe ser examinada adecuadamente con el razonamiento cuando está purificada. El alma encarnada está tan desfigurada como lo estaba el cuerpo de Glauco al que el mar había vuelto completamente irreconocible, hasta el punto de que sus miembros no se distinguían de las conchas y moluscos añadidos por su permanencia en las aguas. Para saber si el alma es "compleja o simple" hay que mirar, dice Platón, "a su amor al saber" (*philosophía*, 611e) y a aquellas cosas a las que aspira en razón de su semejanza con lo divino e inmortal. Desde este punto de vista, las diferencias con el *Fedón* no son tan grandes, porque allí se decía que el alma era semejante a lo divino, inmortal e inteligible y aquí vemos que en su verdadera naturaleza no se distingue del deseo de conocer que emana de la razón. Mientras está encarnada, sin embargo, por su comunidad con el cuerpo, existen en ella impulsos que desaparecerán después de la muerte. Es natural que sea así, porque lo concupiscible consta de pasiones ligadas a lo corporal y, cuando se libere del cuerpo, es lógico que desaparezcan del alma los deseos, como la sed y el sexo, que nacen sólo de su contacto con él.

De hecho, en el *Timeo* (69c y sgs.) Platón distingue dos especies de alma: una, inmortal, alojada en la cabeza, y otra mortal, compuesta por lo colérico y lo concupiscible, situada en el tronco. La ubicación confirma además lo que sabemos de la parte anímico-colérica, en su papel de auxiliar de la razón, porque está situada en la parte superior del tronco, entre el diafragma y el cuello, para que pueda escuchar los mandatos de la razón y poner freno junto a ella al elemento concupiscible, que está alojado del diafragma hacia abajo. Esta distinción entre una parte mortal y otra inmortal parece dejar claro, desde esta perspectiva, que el alma en su más profunda naturaleza es razón y que sólo ella está llamada a ser inmortal.

La verdadera imagen platónica del hombre es, pues, más bien bipartita que tripartita y, aunque haya oscilaciones en cuanto a los elementos en conflicto (cuerpo/alma en el *Fedón*, alma mortal/alma inmortal en la *República* y el *Timeo*), la idea de que hay en él una doble condición, terrena e inmortal, parece ser constante. Respecto a las relaciones de los diferentes elementos entre sí, hay que decir que en el alma existe una misma corriente de energía que puede canalizarse hacia abajo y hacia arriba (*Rep.*485d-e). Cuando los deseos concupiscibles se hacen fuertes e imponen su ley, debilitan la parte que, por su propia naturaleza, aspira al saber y la verdad. Por tanto, en su estado encarnado, el alma sana es la que guarda el equilibrio entre los diferentes elementos que la constituyen, permitiendo que cada uno pueda alcanzar los deseos cuya satisfacción es necesaria para el individuo en su conjunto. Como veremos en el capítulo siguiente, cada parte representa una motivación cuya satisfacción es necesaria para el hombre, siempre y cuando no ponga en peligro el orden establecido por la razón.

De lo que estamos diciendo resulta que puede hacerse una doble lectura de Platón, según se acentúe una u otra dirección en la canalización de la energía psíquica. El *Fedón* nos da la imagen más mística y ascética, porque sólo habla de renuncia al cuerpo, que se ve como una enfermedad y una cárcel que impide al alma alcanzar su patria celestial. Aquí la visión de lo corporal es muy negativa, porque solo se hace hincapié en la posibilidad de que el hombre pierda su dimensión trascendente al enfangarse el alma en su condescencia con la sensibilidad. Sin embargo, en el *Banquete*, con la teoría del amor, se contempla la otra posibilidad, porque, efectivamente, también se puede arrancar de la contemplación de la belleza sensible encarnada en un cuerpo para iniciar un proceso ascendente que lleve en último término a la contemplación de la belleza en sí (cfr.*Banquete* 210a y sgs.). Cornford vio perfectamente que, si comparamos la teoría platónica de la canalización de la energía psíquica con la teoría freudiana de la sublimación, las diferencias son noto-

rias". Para Freud la energía de la creación literaria y artística es arrancada, por medio de la represión, a los deseos más primarios del hombre. Pero para Platón, como dice Cornford, la verdadera energía del alma reside en su naturaleza inmortal: "no se levanta desde abajo, sino que, por el contrario, se hunde desde arriba cuando el espíritu se deja seducir por la carne" (*ibíd.*). Pero también es posible que la contemplación de la belleza sensible le dé alas al hombre y le sirva de acicate para recordarle la dimensión trascendente que comparte con la divinidad. Platón relaciona (*Fedro* 252b) en este sentido la etimología de *eros* (amor) con la palabra "alado" (*ptérōtos*), porque cree que la visión de lo bello, que engendra la locura amorosa, puede también despertar en el hombre las alas y el recuerdo de la belleza que contempló en el mundo inteligible (cfr.*Fedro* 249d y sgs.).

En conclusión, para Platón el hombre no es "una planta terrestre, sino celeste" (*Timeo* 90a) y el cuidado socrático del alma se convirtió para él en una necesidad de cultivar la razón inmortal a expensas de los deseos y las ambiciones terrenas. El destino y la felicidad del hombre dependen en realidad de la fidelidad que guarde a esta naturaleza divina que habita en su interior (*Timeo* 90c). Platón retuvo la herencia intelectualista de Sócrates hasta el final de sus días. Pero esto no era suficiente y ello nos lleva a considerar la otra opción que considerábamos más arriba. Si el alma fuera sólo razón, una vez liberada del extravío que supone para ella el cuerpo y la sensibilidad, no se entendería la caída y su vuelta al mundo sensible. Esto se ve muy bien en el *Fedro*, donde Platón compara al alma, como hemos visto, con un carro alado. El caballo, que representa los deseos sensibles, es precisamente el que obstaculiza la conducción del auriga en su marcha por las regiones celestes y, al final, el alma pierde sus alas y recae en el mundo terreno. Si traducimos, con todas las dificultades que ello lleva consigo, esta alegoría al

---

11. Cfr.F.M.Cornford, "La Doctrina de Eros en el *Banquete* de Platón", en *La Filosofía no Escrita*, Barcelona, 1974 (1967), pág.143-4.

plano meramente racional, comprobamos que después de la muerte, es decir, en su estado no encarnado, hay en el alma también un elemento que "participa de la maldad". Pero éste no puede ser la razón, porque, en su concepción intelectualista, como hemos visto, la inteligencia es sólo condición necesaria y suficiente de la virtud. Hay, pues, en Platón dos conceptos del alma que, en cierto sentido, son irreconciliables. Por una parte, el alma verdadera es razón y sólo ella es inmortal. Por otro lado, Platón se enfrenta a la idea religiosa de la caída, que es inexplicable sobre esos presupuestos[12], y se encuentra en la necesidad de contemplar la existencia en ella de elementos diferentes de la razón, incluso cuando ha cesado su comunidad con el cuerpo.

El alma y el origen del movimiento

Otra de las incertidumbres de la teoría platónica del alma se refiere a su carácter generado o ingenerado. Si la cuestión en sí misma puede no estar dotada de gran interés, sí lo tiene en cambio la idea del alma como principio último del movimiento, que va asociada en el *Fedro* a su carácter inmortal. Ya hemos visto que en el *Fedón* el alma es principio de vida. En el *Fedro* se enlaza esta idea con la creencia de que el alma es también principio último de movimiento en el universo. Platón distingue aquí (245d-246a) dos tipos de entidades. Unas reciben el movimiento de otras y se limitan en todo caso a transmitirlo, pero con entidades de esta naturaleza no habría principio del movimiento. Platón parece argüir que en una serie de cosas movidas por otras tiene que haber un principio y que éste no puede ser una entidad movida por otra, sino algo que tenga en sí mismo el principio de movimiento (cfr.*Leyes* 894e). De manera que si los cuerpos son la primera clase de entidades, el alma representará un segundo

12. Cfr.W.K.C.Guthrie, "Plato's Views on the Nature of the Soul", *Entretiens Hardt*, vol.III, Vandeouvres-Genève, 1955, pág.14.

género de cosas que se mueven a sí mismas[13]. El principio debe ser ingénito, porque, en otro caso, no sería principio (245d). Pero si es ingénito, como principio de todas las demás cosas que se mueven, debe ser también imperecedero, porque, de otra manera, ni el principio podría originarse de nada ni otra cosa podría originarse del principio (245d). Es decir, si el principio pereciera, toda la generación que depende de éste se detendría y no podría volver a comenzar, porque se habría eliminado la única entidad que no necesita de otra para mantenerse en movimiento.

En resumen, "la naturaleza y definición" del alma consiste en afirmar que es "aquello que se mueve a sí mismo" (245e) y de aquí se concluye su carácter ingenerado e inmortal. Dice Platón que esta demostración de su inmortalidad no será "convincente para los hábiles, pero sí para los sabios", lo cual parece ser un reconocimiento de sus insuficiencias dialécticas. La verdad es que todas las pruebas tienen un carácter tentativo y Platón parece consciente que no pueden alcanzar una certeza absoluta.

Sin embargo, en el *Timeo* el alma es inmortal, pero generada[14]. Los que sostienen que la creación en el tiempo es debida sólo a la presentación mítica que adopta la cosmología en el *Timeo* no tienen problema alguno con las dos afirmaciones aparentemente contradictorias de

13. Aristóteles razonará de un modo semejante la existencia de un primer motor, pero las diferencias son notables. Platón, al argumentar que en una serie de cosas movidas por otras es necesario una primera que produzca el cambio (*Leyes* 894e), está anticipando el razonamiento aristotélico que se basa en dos principios: la imposibilidad de una serie infinita en el orden de las cosas que son movidas por otra y el principio de que todo lo que se mueve se mueve por otra cosa. Pero la diferencia más importante, que dará lugar a las críticas de Aristóteles, consiste en que para éste es imposible que una cosa se mueva a sí misma, por lo que el primer motor, a diferencia del alma de la que nos habla Platón, es un motor que mueve a las demás cosas sin estar él mismo en movimiento. La solución de Aristóteles consistirá en decir que el motor inmóvil mueve en tanto que objeto de deseo. Cfr. *Metaf.* XII 1072b.

14. Cfr. cap.4, esp. pág. 108 y sgs..

Platón, porque no toman la creación del alma en un sentido literal. Pero la cuestión es que también en las *Leyes* parece afirmarse lo mismo[15]. Aquí, en efecto, se dice que casi todos los hombres desconocen las cosas relativas al alma y, en particular, su *génesis* (*Leyes* 892a) y que es engendrada antes que todos los cuerpos. Si las *Leyes* son la última obra de Platón y el *Timeo* es posterior al *Fedro*, como se ha pensado tradicionalmente, es posible que Platón variara de idea respecto a lo dicho en este último diálogo. En cualquier caso, como hemos visto en la cosmología, lo verdaderamente importante es mostrar la prioridad ontológica del alma respecto al cuerpo y su acción causal en el orden que el mundo manifiesta. En esto Platón no albergó duda alguna y, si pudo haber cambiado de idea respecto al carácter ingenerado del alma, no varió un ápice en su convicción de que en un mundo ordenado la causalidad de la inteligencia es anterior a los efectos causales originados por los cuerpos.

15. Cfr., sin embargo, H.Cherniss, *Aristotle's Criticism...*, págs.429-431, n.365.

Ética y Política

Individuo y Estado

Es muy difícil separar ética y política en el pensamiento platónico. En la *República*, cuando Sócrates quiere definir qué es la justicia, parte precisamente del principio de que existe una analogía entre el individuo y el estado que permite estudiar primero en las dimensiones ampliadas de éste lo que más tarde podrá aplicarse a cada individuo en particular (cfr.368d-369a). El estado o, mejor dicho, la ciudad es, para utilizar el mismo ejemplo de Platón, un texto escrito en grandes dimensiones donde pueden leerse los mismos elementos que existen en el alma. Por tanto, en la *República* se aborda en primer lugar la definición de la justicia en el estado, con la idea de que se podrá transferir después al orden individual. Este modo de proceder es posible por la existencia de una "correlación estructural entre el alma y el estado"[1]. Platón, efectivamente, distinguirá en la ciudad ideal tres clases (gobernantes, militares y productores) que se corresponden con las tres partes del alma resultantes del análisis del conflicto psicológico (elemento racional, irascible y concupiscible). El individuo y el estado no pueden concebirse por separado, porque en cada uno de nosotros existen tantos modos de ser como existen en la ciudad (cfr.*Rep.*435e). De manera que, por un lado, las ciudades reciben la impronta de los individuos que en ella habitan, y son amantes del saber, pendencieras o avariciosas porque lo son los hombres que en ellas viven, pero, por otro

1. Cfr.T.Calvo Martínez, *De los Sofistas a Platón: Política y Pensamiento*, págs.162-6.

lado, el individuo no puede crecer y desarrollarse intelectualmente al margen de su propia ciudad. No hay "educación privada" que pueda oponerse a la corriente de censuras y elogios prodigados por la moral vigente en una ciudad determinada (*Rep.* 492c). Platón llega a decir que, en relación con la virtud, no hay, ni ha habido, ni habrá un carácter distinto del que corresponde a la educación propugnada por la ciudad (*Rep.* 492e), a menos que se trate de un ser divino. En este sentido se podría decir que la cuestión acerca de la justicia en el hombre individual nos lleva a plantearnos el problema político de la organización social, porque el hombre justo sólo puede llegar a serlo como miembro de un estado. Como dijo E. Barker[2], la filosofía moral asciende así al nivel de la ciencia política.

Uno de los grandes retos del pensamiento platónico consistía en restablecer la unidad perdida de individuo y estado. Aún a riesgo de simplificar, podríamos decir que, en la polis griega, el individuo había llegado a sentirse armoniosamente unido a su ciudad. Hegel ha analizado perfectamente esta objetivación de los fines éticos del individuo en las formas políticas de la democracia griega. Dice Hegel que la libertad que existía en Grecia fue la más bella que ha existido jamás en punto alguno de la tierra[3], porque en ella asistimos a una compenetración total del espíritu objetivo, plasmado en leyes y costumbres, con la voluntad subjetiva de los individuos. En la eticidad, dice Hegel, la subjetividad se halla en identidad inmediata con la ley y la voluntad del estado[4]. Esta compenetración no es una mera figura retórica del idealismo hegeliano y aparece claramente expresada en los testimonios de la época[5]. Para pensadores como Platón e Isócrates aquel espíritu de la *pátrios politeía* había hecho

2. Cfr. E.Barker, *Greek Political Theory*, Londres-N.York, 1961 (1918), pág.169.

3. Cfr.G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. de J.Gaos, Madrid, 1974, pág.454.

4. Cfr., *opus cit.*, pág. 455.

5. En una inscripción descubierta en 1959 que recoge las propuestas de Temístocles al Consejo y la Asamblea se dice que todos los atenienses

posible hazañas heroicas como la defensa de las Termópilas y la derrota de los persas.

Los sofistas, aunque no eran para Platón responsables de la ruptura de este compromiso entre el individuo y la polis griega, habían contribuido a acrecentarlo con sus teorías relativistas y sus ideas acerca del convencionalismo de leyes y costumbres. Como resultado de esta ruptura que se produce en la segunda mitad del siglo V, el individuo no se siente comprometido con la ciudad como lo había estado anteriormente, porque cree que sus intereses ya no coinciden con los intereses del estado y contempla la justicia de la polis como un orden que se le quiere imponer artificialmente desde fuera. Sócrates fue consciente de este problema y eligió el diálogo y la búsqueda en común como instrumentos para la superación de un relativismo escéptico que había roto la antigua identidad del ciudadano con el estado.

El caso de Sócrates es ilustrativo de la crisis ético-política que se estaba viviendo. Por un lado, no dudó en aceptar la condena a muerte que le había impuesto legalmente su propia ciudad. Su compromiso con las leyes de Atenas exigía, según las razones que da en el *Critón*, este acatamiento, porque la deuda con ellas era tan grande que llegaba hasta el punto de dar la propia vida cuando éstas lo pidieran. Sin embargo, la identidad de Sócrates con el espíritu y la política de su ciudad estaba ya mediada por la reflexión y, en consecuencia, sujeta a condiciones. Cuando en la *Apología* (30a-c) se dirige a sus jueces, no duda en decirles que su dedicación a la filosofía es un mandato del dios al que no está dispuesto a renunciar bajo ninguna condición, aunque pudiera evitar así la condena a muerte. La vocación socrática nace del imperativo de una conciencia cuyos criterios son independientes de la sustancia ética expresada en el estado ateniense. Sócrates combatió heroicamente en favor de su

deberán "luchar contra los bárbaros por la libertad de sí mismos". Cfr.O. Murray, *Grecia Antigua*, pág.266. Creo que estas palabras revelan mejor que nada el espíritu que animaba a los atenienses en los comienzos del s.V.

ciudad en numerosas ocasiones y cumplía con todos sus deberes ciudadanos, pero su compromiso con la polis es producto de un análisis racional y, por ello, el equilibrio y la congruencia de individuo y estado son ya críticos e inestables. Hegel llegó a decir[6] que Sócrates representa la reflexión y el recogimiento del hombre dentro de sí, que significa la destrucción de la democracia griega.

Su solución para la reforma de la sociedad y el estado ateniense estaba centrada en una reforma de la moral individual. Sócrates nunca hablaba con la multitud (cfr.*Gorg*. 474b) ni participaba en política. Platón, sin embargo, le hace decir en el *Gorgias* (521d) que es el único que practica la verdadera política en la actualidad, porque le preocupa más que a nadie el bienestar espiritual de sus conciudadanos. Los primeros diálogos platónicos describen minuciosamente sus prácticas exhortativas destinadas a promover una reflexión sobre los verdaderos valores humanos. Sócrates tenía la creencia de que la razón podía imponerse y crear un cierto arte de la medida (cfr.*Prot*. 357a) capaz de disolver el mundo de las apariencias engañosas creadas por las pasiones. Probablemente Cornford tiene razón cuando afirma[7] que Sócrates no se preocupó directamente por la reforma de la sociedad, porque su misión iba dirigida al individuo y, cuando se lograra su regeneración moral, se produciría la de la sociedad misma.

El punto de vista platónico fue muy diferente. Él "no dice: hagamos en primer lugar perfectos a los individuos y después, ya no precisaremos de leyes o de instituciones cívicas"[8], porque, como dice Cornford, "estaba demasiado vuelto hacia la reforma de la sociedad griega como para posponer indefinidamente tal reforma". Platón pensó que había que tener en cuenta la naturaleza humana tal como era y que los propósitos de reformarla estaban condiciona-

---

6. *Opus cit.*, pág.456.

7. Cfr.F.M. Cornford, "La Comunidad Platónica", en *La Filosofía no Escrita*, pág.115.

8. Cfr.Cornford, *opus cit.*, pág.116.

dos por pasiones y elementos irracionales cuyos conflictos no podían ser tan fácilmente disueltos por la fuerza de la razón. Era, pues, necesario proponer, primero, una reforma profunda de la sociedad que acomodara estas fuerzas irracionales dentro de un estado en el que se encauzaran debidamente sin los desastres que habían promovido en la Atenas que le tocó vivir. En segundo lugar, desde la perspectiva individual, era preciso igualmente mostrar que la justicia no es un orden artificial y contrapuesto a los intereses del individuo. Había que restablecer la armonía, cuestionada por los sofistas, entre *areté* (virtud) y *eudaimonía* (felicidad), es decir, entre las exigencias ético-políticas y los intereses particulares del ciudadano. Veamos ambos aspectos.

La División de la Ciudad en Clases

La ciudad nace porque no somos autosuficientes (*Rep.*369b) y cada uno necesita de muchas cosas para poder subsistir. Platón contempla en primer lugar sólo necesidades básicas, pero se da cuenta de que la naturaleza humana no se contentaría con lo que él considera suficiente para una ciudad sana. Se requieren además toda una serie de aditamentos que se hallan presentes en una ciudad de lujo. En este sentido se podría decir que Platón no construye una ciudad para una naturaleza humana ideal, sino que, por el contrario, tiene en cuenta las motivaciones ordinarias de los hombres (cfr.372e-373a)[9]. Dadas estas circunstancias, se requerirá la satisfacción de tres tipos de necesidades. En primer lugar, estarán todas las relativas al mantenimiento y la subsistencia de la población. Ahora no bastará sólo con proveer cuanto es necesario para la habitación, el vestido y el calzado. Se requerirá igualmente la producción o la importación de todos esos manjares, adornos y complementos que forman parte de una sociedad lujosa. Habrá, pues, primeramente,

9. Cfr.W.K.C.Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol.IV, págs.429-431.

agricultores, artesanos y comerciantes de todo tipo. El deseo ilimitado de riquezas traerá consigo incluso la invasión de territorios vecinos y esto obligará a mantener un ejército profesional. Sus integrantes constituirán la segunda clase del estado. A pesar de que más adelante se purificará a esta ciudad lujosa de no pocos aditamentos superfluos (cfr.399e), la permanencia del ejército revela que Platón es lo suficientemente realista respecto a las exigencias de la naturaleza humana.

Los integrantes de la segunda clase reciben la denominación genérica de guardianes (*phýlakes*), porque tienen la misión de defender la ciudad tanto de los enemigos de fuera como de los que pudieran surgir en el interior. Pero, en realidad, en esta clase se distinguen dos categorías: los militares y los gobernantes. Los primeros son auxiliares (*epíkouroi*) de los que ejercen el gobierno (*árchontes*) y éstos llegan a la máxima responsabilidad de gobernar la ciudad al haber sobresalido por sus cualidades morales e intelectuales. La correlación con el alma está clara. Los productores deben realizar en la ciudad la función que desempeña el elemento concupiscible en el alma, intentando suministrarle cuanto es necesario para el mantenimiento de la vida. Los integrantes de esta clase se dedican a actividades lucrativas que les reportan ganancias, de manera que formarán parte de ella aquellos individuos en los que predomine el deseo de riquezas, que es justamente el móvil que rige el elemento concupiscible del alma, ya que el dinero es el mejor instrumento para la satisfacción de sus deseos (cfr.*Rep*.580e-581a).

Entre los militares habrán de encontrarse individuos que hayan sabido armonizar dos cualidades a menudo contradictorias: la amabilidad en relación con sus conciudadanos y la animosidad respecto al enemigo. En su carácter destaca sobre todo el elemento fogoso (*thymoeidê*, 375b), ya que se rigen por las mismas motivaciones que inspiran a la parte colérica del alma. Sus ideales son el mando, la victoria y la fama. Hay, pues, aquí igualmente una perfecta concordancia entre las partes del alma y la ciudad, porque ella es, como los militares, amante de triunfos y honores (*Rep*.581b). Los milita-

res deberán hacer valer las determinaciones emanadas de los gobernantes, de la misma manera que la función del elemento colérico en el alma consiste en ayudar a la razón en su combate con las pasiones. Los guardianes del estado, y especialmente los gobernantes, añadirán a las cualidades anteriormente mencionadas la de ser "filósofos por naturaleza" (375e), puesto que necesitarán del saber para la buena dirección de los asuntos comunitarios. También aquí hallaremos un isomorfismo exacto entre individuo y estado, porque los gobernantes-filósofos de la ciudad ejercerán en ella la función que realiza la razón en el alma. El móvil de ambos elementos es además el mismo, porque aman "conocer la verdad sin que les preocupe para nada las riquezas o la fama" (580b).

La división de la ciudad en estas tres clases es un resultado del principio de la especialización funcional[10], según el cual cada persona o clase debe ejercer únicamente la función para la que está mejor dotada por naturaleza. La justificación de este principio tiene razones económicas y políticas. Los motivos económicos están claros, porque la especialización redunda en la rapidez y la eficacia en el trabajo (cfr.*Rep*.370c-d), pero a Platón le mueven también razones políticas, porque cree que la especialización lleva consigo una mayor unidad para el estado, por la reciprocidad que introduce en la relación de los ciudadanos[11]. Cada individuo trabaja así para los demás y es consciente de que satisface igualmente sus necesidades por el trabajo de los otros.

Si se analizan las consecuencias que tiene este principio en la organización de la sociedad y el ejercicio de las tres funciones básicas que habrán de satisfacerse en concordancia con él (producción, defensa y gobierno), se comprenderán fácilmente las consecuencias antidemocráticas que se siguen del mismo. El ideal de la democracia que llega a su completa realización en época de Pericles consis-

10. Cfr.J.Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, 1982 (1981), págs.73-5 y T.Calvo Martínez, *opus cit.*, pág.166-9.

11. Cfr.Barker, *opus cit.*, pág.192 y Annas, *opus cit.*, pág.73-4.

tía en crear una sociedad donde los ciudadanos se ocupan por igual de los asuntos públicos y los privados y donde "gentes de diferentes oficios conocen suficientemente la cosa pública" (cfr.*Tuc*.II, 40). La ilustración sofística, de la que es buen ejemplo Protágoras, confiaba igualmente en las capacidades racionales de todos los individuos y por eso consideraba legítimo que todos por igual pudieran participar en las tareas del estado. Protágoras sostenía que "el sentido moral y la justicia" eran cualidades presentes en todos los hombres, por lo que era comprensible que en la democracia ateniense todos pudieran tomar la palabra a la hora de adoptar decisiones (cfr.*Prot*.322c-d). Platón, sin embargo, no cree en esta visión optimista de la naturaleza humana que confía en el universalismo de la razón. Por el contrario, subraya las diferencias de naturaleza que predisponen a cada individuo para una función específica (cfr.*Rep*.370a-b).

Una de las ideas fundamentales del pensamiento político de Platón, enlazada con el principio de la especialización funcional, es la concepción de la política como un arte. Se trata de un concepto que recorre la obra de Platón de un extremo a otro. En el *Gorgias* la política se concibe, efectivamente, como una *téchnē* que tiene como objeto el alma y se divide en otras dos artes complementarias, la justicia y la legislación, que en el estado democrático son suplantadas por la sofística y la retórica. La crítica platónica de la retórica es precisamente una condena de los procedimientos democráticos radicales de la Atenas de su tiempo, porque, como ha dicho Jaeger[12], el estado ateniense era un estado retórico hasta la médula. La retórica, como instrumento por excelencia de la democracia asamblearia radical ateniense, es para Platón un simulacro de lo que debe ser la política.

En el *Gorgias* la crítica de la política ateniense y sus métodos retóricos se fundamenta en el concepto de *téchnē*, que para los griegos iba unido inseparablemente al saber de un experto en cualquier

12. Cfr.W.Jaeger, *Paideia:* pág.546; para la crítica de la retórica puede verse mi "Conflicto en torno al lógos" en *Er, Revista de Filosofía*, XV (1993), 9-42.

ámbito de la actividad humana. Toda *téchnē* debe actuar con conocimiento del objeto sobre el que opera. Si conoce las causas de aquello sobre lo que actúa podrá dar razón de sus procedimientos, en lugar de ser una actividad meramente irracional, como es la retórica, y, a consecuencia de ello, tendrá siempre sus miras en el bien, porque el fin de sus actuaciones consistirá en reproducir aquel estado en el que consiste la perfección que por naturaleza le corresponde al objeto en cuestión (cfr.*Gorg*. 463a-466a). La política debería ser, según lo ve Platón en el *Gorgias*, una actividad basada en el conocimiento y, al tener como objeto el alma, no debería tener otro fin que "engendrar la justicia en el alma de los ciudadanos" (504d-e), ya que la justicia es para ella un estado saludable de equilibrio y orden interior. Por el contrario, la falta de conocimiento riguroso, con la que procede el retórico, hace que no tenga otras miras que la adulación del pueblo al que debe persuadir con el agrado de sus palabras. Los procedimientos retóricos de la democracia ateniense eran para Platón nefastos, porque eran responsables de alimentar las bajas pasiones de las masas, a las que los demagogos habían intentado complacer con todo lo que pudiera satisfacer sus demandas más irracionales (cfr.*Gorg*.518e-519a).

Platón ofrece en el *Gorgias* una crítica radical de la retórica a la que compara con la culinaria y la cosmética. Estas tres actividades, junto con la sofística, son una especie de simulacro de tres auténticas artes, la política, la medicina y la gimnasia. Las dos últimas se ocupan del cuerpo y le prescriben duros entrenamientos, para formarlo vigorosamente, y amargos brebajes, para restaurar la salud, cuando llega el caso. Por el contrario, la cosmética y la culinaria, que las suplantan indebidamente, no hacen más que adularlo con golosinas y afeites. También el orador es un adulador que nunca puede hablar en contra de las pasiones del pueblo. En realidad, aunque parezca dominarlo en algunas ocasiones, es un esclavo que está a su servicio. El pueblo es una especie de bestia grande y fuerte (cfr.*Rep*. 493a), cuyas pasiones y deseos han aprendido sofistas y oradores. Estos están entregados a sus más nimias exigencias hasta

el punto de que llaman bueno a lo que a ella le complace y malo a lo que le molesta (*Rep.* 493c). Habituados a tratar con el pueblo, conocen sus debilidades y, después de una larga familiriadad, acaban aprendiendo todas sus reacciones. Llamar a este conocimiento un arte del estado (*Rep.* 493b) es un ultraje. Para Platón el auténtico político debe ser, por el contrario, un médico de las almas que sepa conceder y negar la satisfacción de los deseos, según su repercusión en la salud espiritual de los ciudadanos.

La concepción de la política como un arte se opone, pues, al ideal democrático del estado y es perfectamente congruente con el principio de la especialización funcional defendido en la *República*, porque confiere el poder sólo a una clase reducida de personas. ¿Quién debe gobernar? Pericles dice en la *Oración Fúnebre* que los atenienses son los únicos que consideran no hombre pacífico, sino inútil al que nada participa en la cosa pública (*Tuc.*II, 40). Todo ciudadano, por el mero hecho de serlo, debe participar en el gobierno de la ciudad y al que no tenga los recursos necesarios, la ciudad debe proporcionárselos. Sin embargo, para Platón la respuesta a aquella pregunta era bien diferente: sólo deben gobernar los que hayan alcanzado el conocimiento y estén en posesión del arte del estado. Cada clase debe realizar sólo la función que le ha sido encomendada sin inmiscuirse en las funciones desempeñadas por las demás. El filósofo gobernante no quiere decir otra cosa que la necesidad de fundamentar la acción de gobierno en un arte del estado. En la *República* (473c-d) y en la *Carta VII* (326a-b) el pensamiento político de Platón expresa en una famosa fórmula la necesidad de que el poder sea administrado por la razón y no esté al servicio de intereses irracionales: no cesarán los males para el género humano hasta que los filósofos se conviertan en gobernantes o hasta que los gobernantes no se conviertan en filósofos por una gracia de la divinidad.

Platón tiene en la *República* la esperanza de poder llegar a formar una clase de "guardianes perfectos" que administren un poder absoluto sin permitir que se interfiera en su ejercicio ningún otro interés

que no sea el bien común. Para lograrlo idea en esta obra toda una serie de medidas educativas y políticas en el diseño de la sociedad. Resulta sorprendente el contraste entre su desconfianza acerca de las capacidades racionales del conjunto de la población y el optimismo sobre la posibilidad de llegar a formar una clase de personas entregadas al bien común. Para lograr esto último, Platón elabora con todo detalle un programa educativo en el que figuran en primer lugar la gimnástica y la música. Se trata de emplear ambas potencias, fundamentales en la *paideía* griega, para modelar el cuerpo y el alma de los futuros guardianes. No se trataría en esta primera fase sino de infundirles las rectas opiniones en las que han de fundarse las virtudes necesarias para pertenecer a esta clase. Posteriormente Platón prevé para los mejores una sólida y larga formación intelectual en la que figurarían disciplinas como las matemáticas (aritmética, geometría), la estereometría, la astronomía y la armonía (cfr. *Rep*. 522b-531d). Finalmente, los futuros gobernantes y sólo ellos accederían a la enseñanza de la dialéctica que les permitirá llegar a la culminación de todas las ciencias con el conocimiento de la idea del Bien. "Los que hayan visto el bien lo utilizarán como modelo" (*Rep*. 540a) y se servirá de él tanto en su vida privada como en la administración de los asuntos públicos.

La política es, pues, un arte y el conocimiento es para Platón el más justo título del poder. Pero además de la formación intelectual, la *República* propone una serie de pruebas para comprobar si en las más diversas circunstancias los que van a ser gobernantes demuestran ser los más "útiles para sí mismos y para la ciudad" no olvidando los principios que se les han inculcado, y son capaces de sobreponerse a penas y dolores, sin dejarse vencer por cuantos temores y placeres pueden salirles al encuentro (cfr.413b-414a). Los que salgan vistoriosos de todas estas situaciones demostrando siempre que actúan movidos únicamente por el bien común serán los "guardianes perfectos" (414b) del estado.

Pero ni siquiera en la *República* tenía Platón una confianza absoluta en la posibilidad de formar a una clase dirigente absolutamente

perfecta sin asegurarse de los resultados por unas vías distintas de las meramente educativas. La clase de los guardianes (auxiliares y gobernantes) se ve privada de la posibilidad de tener propiedad y familia privadas. La causa fundamental de los males que afectaban a los estados griegos consistía para Platón en la interferencia de intereses irracionales en las tareas de gobierno. Para que la alianza del poder con el conocimiento sea absoluta, sin posibilidad de que pudiera ejercerse en favor de intereses particulares, había que impedir que la propiedad o la familia fueran causa de tales interferencias. De manera que Platón propone para los guardianes una comunidad de familias (423e, 449c y sgs.) y bienes (416c-417b), aunque sea consciente de la dificultad de realizar tales propósitos. Por otra parte, con esta comunidad de familias se conseguiría lo que para Platón es el mayor bien de un estado, es decir, una comunidad de sentimientos por la que los ciudadanos se sentirían ligados en un destino común (cfr.462b y sgs.). Así se evitarían no pocos conflictos que origina el poder por las riquezas, los hijos o los allegados (464e).

En estas circunstancias surge rápidamente la pregunta de si merecería la pena ser gobernante en una ciudad como la prevista en la *República*. Platón deja claro que no construye esta ciudad para la felicidad de unos pocos, sino para que sea feliz el estado en su totalidad (420b). Pero, por lo que se refiere a la imposibilidad de poseer fortuna propia, hay que recordar que los integrantes de la clase de los guardianes no desean el dinero, pues sus móviles principales son el honor (auxiliares) y el saber (gobernantes). Por otra parte, la ciudad mejor gobernada es aquella en la que el desempeño del poder sea una exigencia moral y no un instrumento para alcanzar fortuna y prebendas. El gobernante ideal ejerce el poder como un deber que le impone su gratitud a la ciudad que le ha dado la vida y le ha formado. Si se dejara llevar por sus propios deseos, pasaría la vida totalmente entregado a su pasión por el conocimiento. Sin embargo, la ciudad le impone ejercer el gobierno no tanto "como algo honroso, sino necesario" (540b) y ellos, obedeciéndola, tendrán que

bajar a la "caverna" y acomodar sus ojos a las tinieblas.

No hay que olvidar que el principio de la especialización funcional no garantiza sólo la máxima eficacia en el ejercicio de las tres funciones sociales. Se basa además en las diferencias naturales que hay entre los hombres y, en consecuencia, garantiza la construcción de una ciudad en la que se realizan las tendencias propias de las tres clases de personas a las que se refiere Platón. Los pitagóricos habían hablado de tres tipos de hombres según tuvieran como móviles fundamentales el dinero, el honor o el conocimiento. Todos pueden encontrar en la ciudad de Platón la legítima satisfacción de sus aspiraciones sirviendo con ello al estado. Siempre y cuando se respeten determinados límites, que se prescriben para la riqueza, el territorio o la población, y una clase no pretenda inmiscuirse en las tareas propias de otras, los ciudadanos serían más felices que en ningún otro estado. Las clases no son, por otra parte, castas inamovibles y hereditarias. En el mito de los terrígenas (414d y sgs.) queda claro que en una clase pueden nacer individuos que, por su propia constitución natural, no pertenezcan a la clase de sus padres y, en consecuencia, deberán ser transferidos a la clase que les corresponda.

Platón construye su ciudad en la *República*, consciente de la dificultad de llevar a la práctica sus propuestas, para que constituya al menos "un modelo en el cielo" en el que tengamos no sólo un ideal desde el que proyectar reformas políticas, sino un paradigma para poder fundar, con arreglo a él, "nuestra propia ciudad interior" (592b). Las implicaciones morales de esta organización política de la sociedad las analizaremos a continuación. Pero, ¿les sorprendería a sus contemporáneos el modelo propuesto? Además de otros muchos detalles que podrían mencionarse, como la comunidad de mujeres y niños a la que ya he aludido, señalaré tres cosas. En primer lugar, la propuesta del filósofo-gobernante les parecía a sus contemporáneos casi tan extravagante como pueda parecernos hoy, porque se veía la filosofía como algo sin utilidad directa para la vida cotidiana. Pero para Platón esto no era una situación de dere-

"Me vi obligado a decir, en alabanza de la recta filosofía, que depende de ella la comprensión de la justicia en todos los asuntos, tanto políticos como privados, y que, en consecuencia, no cesarán los males para el género humano hasta que la clase de los que filosofan recta y verdaderamente llegue a los cargos públicos o hasta que los que gobiernan en las ciudades, por una gracia divina, se pongan realmente a filosofar."

Platón, *Carta VII*, (326a-b).

cho sino de hecho y su causa no había que buscarla en la filosofía, considerada en sí misma, sino en el estado en que se encontraban las ciudades griegas. Platón compara la ciudad que se rige democráticamente con un barco en el que los marineros se han sublevado. Si aquí surgiera un piloto reclamando el mando del barco por sus conocimientos técnicos, se le trataría como a "un miracielos o un charlatán" y los marineros despreciarían sus conocimientos de los astros o los vientos (cfr.*Rep.*488e), igual que el vulgo desprecia los saberes propios del filósofo en la ciudad. Lo único que demuestra la opinión vulgar acerca de la filosofía es que el sistema político otorga erróneamente el poder a quien no merece detentarlo.

En segundo lugar, si tenemos en cuenta la escasa consideración del papel de la mujer en el mundo griego, sorprendería igualmente de forma notoria la pretensión platónica de otorgarle igualdad de derechos respecto a la educación y el ejercicio de cargos públicos (451 y sgs.; 454e y sgs.). Pero no menos extraña resulta la creencia platónica de que el gobernante debe estar por encima de la ley (cfr.*Pol.*293e). Los griegos tenían una alta idea de la ley como expresión de su propia libertad frente a las arbitrariedades de un poder tiránico y pensaban que las leyes expresaban la sustancia espiritual de una sociedad[13]. Son muy conocidas las palabras de Demarato (*Herodoto* VII, 104) cuando replica a Jerjes que los griegos no son totalmente libres porque tienen como señor a la ley y que ésta les obliga a permanecer en sus puestos hasta vencer o morir. Sin embargo, Platón considera en la *República*, como hemos visto, que la política es un arte y sostiene que la ley no puede estar por encima del saber. Platón piensa que es mucho más importante la educación que la legislación, porque, una vez que se haya logrado formar ciudadanos justos, ellos "encontrarán por sí mismos la mayoría de las cosas sobre las que habría que legislar" (425d-e). Lo más importante es que la educación esté completamente reglamentada, hasta en los juegos de los niños (424e), porque, si ésta trans-

13. Cfr.E.Barker, *opus cit.*, pág.42-46.

curre como es debido, todo lo demás es secundario. En ese sentido es verdad que la educación de los guardianes reemplaza en la *República* el papel que juega una constitución en la construcción de un estado[14].

La teoría de la justicia en la República

Platón habla en esta obra de cuatro virtudes cardinales que han de encontrarse en la ciudad, si ésta ha sido adecuadamente concebida. Se trata de la sabiduría, el valor, la moderación y la justicia. La sabiduría (*sophía*) consiste en una ciencia (*epistémē*, 428d) y está encarnada exclusivamente en la clase de los guardianes perfectos, que la ostentan en virtud de su conocimiento del arte del estado. La ciudad, "fundada de acuerdo con la naturaleza" (428e) será sabia en su totalidad, por la sabiduría que poseerá la clase menos numerosa del estado. Ya hemos visto que los guardianes perfectos del estado están llamados a gobernar por sus cualidades morales e intelectuales. En ese sentido el régimen político preconizado por Platón es verdaderamente una aristocracia en el sentido etimológico de la palabra. El conocimiento del Bien en sí, con el laborioso proceso que permite llegar hasta él, asegura que las actuaciones de los gobernantes están fundadas racionalmente y sus cualidades morales harán que no se interpongan en su misión intereses particulares de ninguna clase.

Platón utiliza la fórmula según la cual la justicia es "dar a cada uno lo suyo" y, en consecuencia, por el principio de la especialización funcional, cada clase debe realizar la función para la que está mejor dotada sin pretender inmiscuirse en la que corresponde a otras clases del estado. Si los militares se interfirieran en las tareas del gobierno, el poder ya no se ejercería para el bien común, porque se interpondrían sus móviles característicos de ganar fama y gloria a expensas del interés general. Se produciría una degeneración de la

14. Cfr.J.Annas, *opus cit.*, pág.105-6.

aristocracia en timocracia. En el mito de los terrígenas, Platón dice que hay tres clases de hombres nacidos de la tierra: todos los que habitan en la ciudad son hermanos, pero los dioses utilizaron oro en la mezcla de los que estaban destinados a mandar, plata para los auxiliares y bronce y hierro para los productores. La ciudad perecerá, dice el mito (415c), cuando la guarde el guardián de bronce o hierro. Es decir, si el poder se convierte en un instrumento para la acumulación de riquezas (oligarquía) o está al servicio de los muchos intereses particulares (democracia), se habrá arruinado el orden moral que asegura su más perfecto funcionamiento según las propias exigencias de la naturaleza humana.

El valor (*andreía*) residirá en la clase de los militares o auxiliares, de manera que la ciudad será valerosa en su totalidad si lo es esta única parte. El valor consiste en una "opinión engendrada por la educación bajo la ley acerca de cuáles y cómo son las cosas que hay que temer" (429c). Está claro que en este punto Platón se aparta del intelectualismo socrático, que pretendía fundar todas las virtudes en un saber riguroso, porque el valor se basa en la educación elemental que, por medio de la música y la gimnástica, crea en los ciudadanos una especie de "teñido del alma", para que otras influencias perniciosas no decoloren las opiniones socialmente generadas por el aparato educativo del estado. Sólo el filósofo-gobernante está destinado a alcanzar el saber que podría dar a sus virtudes un fundamento auténticamente racional.

Finalmente la moderación (*sôphrosýnē*) consiste en un orden entre las partes y en "un dominio de placeres y deseos" (430e), por el que se puede decir que quien posee esta virtud tiene dominio de sí mismo. En el caso de la ciudad los deseos de los muchos tienen que someterse a la inteligencia de los menos (431c-d). Esta virtud no tiene como depositaria una sola clase, sino que debe estar encarnada en todas las que forman la ciudad, porque consiste, como hemos dicho, en un orden o armonía entre las partes. Implica, en primer lugar un estado de opinión compartido por todas las clases acerca de quién debe gobernar (431d-e). Pero además exige a la clase producti-

va, sobre todo, e incluso a los auxiliares, respetar las decisiones de los gobernantes acerca de qué deseos deben satisfacerse. Tanto en el *Gorgias* como en la *República*, la concepción de la política como un arte hace que el estadista sea como un médico de las almas que prescribe qué clase de deseos pueden satisfacer el resto de los ciudadanos y en qué medida. Platón criticaba, como hemos visto, en la democracia ateniense precisamente el hecho de que los políticos no hubieran puesto freno a los deseos exacerbados del pueblo.

Si la justicia es "hacer cada uno lo suyo", es decir, cumplir la función que le corresponde a cada elemento por su propia naturaleza (433a), en el estado consistirá en la presencia de las tres virtudes anteriormente enumeradas. Ellas garantizan que cada clase ejerce la tarea para la que está mejor dotada y con ello no sólo sirve a las demás, en aras del bien común, sino que realiza los deseos que resultan dominantes en los individuos que la integran. La justicia es, pues, una virtud que posee la ciudad entera cuando cada una de las clases cumple con la tarea que le ha sido asignada y reconoce en las otras los derechos que le asisten en el desempeño de sus propias tareas.

Esta misma definición de la justicia puede aplicarse al individuo de una manera que permite dar una respuesta adecuada a las exigencias planteadas por Glaucón y Adimanto al principio de la obra[15]. Estos querían que se demostrara que la justicia es buena en sí misma para el alma y no algo que le resulta conveniente socialmente. Platón, como hemos dicho, concebía ya en el *Gorgias* la justicia como un estado de orden y equilibrio interior. El político debía tener como *télos* o fin de sus actuaciones crear un estado saludable del alma que no consistía sino en la moderación y la justicia. Independientemente de los azares de la fortuna, el hombre justo, decía allí Sócrates (cfr., por ej., 507c), es por ello mismo feliz, porque quien obra bien tiene ya en su propio estado de salud interior una garantía de felicidad y bienestar. Ahora en la *República*, con la mayor precisión que permite la teoría tripartita del alma, se puede

15. Cfr. *supra*, pág. 43.

especificar con más claridad en qué consiste este orden (*kósmos*) en el que consiste la justicia. Significará que cada una de las tres partes del alma cumpla la tarea que le corresponde por naturaleza en armonía con las demás.

La sabiduría residirá, pues, en la razón, que, por su conocimiento del bien, decidirá qué deseos pueden aspirar a su legítima satisfacción. Para una posición hedonista, que identifica el bien con el placer, como sostiene Calicles en el *Gorgias*, la razón no sería más que una mera "esclava de las pasiones". Pero si el bien no es lo mismo que el placer y hay placeres buenos y malos, corresponderá a la razón decidir cuáles deben tener satisfacción y cuáles no. Platón hubiera rechazado la famosa fórmula de Hume y el concepto moderno de una razón meramente instrumental. El elemento racional está llamado a ejercer un gobierno del alma y para ello procederá con una idea de aquello en lo que consiste el *télos* o perfección que por naturaleza le corresponde. La ética platónica es, pues, teleológica y la razón incluye no sólo el conocimiento teórico-instrumental, sino el mundo de los fines en los que debe fundamentarse la acción humana. El bien consiste en lograr aquel estado en el que cada una de las partes puede realizar sus legítimos deseos contribuyendo con ello al bienestar general.

El valor residirá, como es natural, en el elemento fogoso, que ha de poner sus armas al servicio de la razón en la contención de las pasiones (cfr.440a-e). Según lo ve Platón, los apetitos concupiscibles están sujetos a una dinámica tal que incrementan su fuerza y sus exigencias cuanto mayor satisfacción reciben sus deseos. Si no tienen la contención de lo colérico, puesto al servicio de la razón, se apoderan del alma y convierten al individuo en un desgraciado. Para que el alma sea justa y no se rompa el equilibrio en el que consiste la verdadera felicidad del hombre, la razón debe mandar y el elemento colérico debe mantener la opinión que emana del juicio de ésta en su lucha contra las pasiones. Las tres partes deben estar de acuerdo, como en el caso de la ciudad, en la necesidad de que la razón ejerza el mando, cumpliendo cada una con su propia tarea. La

moderación es también aquí una armonía entre las partes. "Hacer cada uno lo suyo" es, por consiguiente, una fórmula que puede aplicarse por igual al individuo y al estado.

La correlación estructural entre uno y otro, tiene, sin embargo, importantes lagunas. Se podría pensar, por ejemplo, que todo individuo tiene el mismo acceso a las tres virtudes, independientemente de la clase a la que pertenezca, igual que toda ciudad debe ser prudente, valerosa o moderada. De esta manera, cualquier hombre, por "poseer en alguna medida todas las características psicológicas"[16] mencionadas, podría alcanzar de la misma manera la sabiduría o cualquier otra virtud. Pero en realidad no es así, porque hay individuos a los que Platón no reconoce la suficiente capacidad para regirse a sí mismos. En la *República* (590c-d) afirma abiertamente que éstos deben ser gobernados por algo semejante a lo que rige al hombre superior y, para ello, deben ser esclavos de este mismo hombre "que lleva el principio rector en sí mismo": "es mejor para todos ser gobernados por algo divino y racional, principalmente si tiene su morada en uno mismo, y, si no es así, *se le debe imponer desde fuera*, para que todos seamos, en la medida de lo posible, semejantes y amigos, al ser gobernados por lo mismo" (590d). Sólo hay una minoría que puede regirse a sí misma, al haber llegado al pleno desarrollo de sus facultades racionales. El resto de la población debe estar sometida a un *razón exterior*[17] que la rige, verdaderamente, en interés de todos, pero sin su participación en las tareas de gobierno. Esto nos lleva a la debatida cuestión de la similitud del pensamiento político de Platón con los sistemas totalitarios.

Platón y el totalitarismo

En relación con este concepto de una razón exterior, que rige la

16. Cfr.W.K.C.Guthrie, *opus cit.*, pág.453.
17. Cfr.T.Calvo Martínez, *opus cit.*, pág.195 y mi *Mito y Persuasión*, págs.217-8.

vida de la mayoría de los ciudadanos, no debe olvidarse que Platón considera la política como una *téchnē* y que esto aproxima la figura del estadista a la del médico. Lo que interesa no es la enseñanza o la autonomía moral del ciudadano, sino la salud de su alma. En consecuencia, Platón no tiene el más mínimo reparo en que los gobernantes utilicen frecuentemente la mentira si ello redunda en beneficio de la comunidad. La mentira puede ser concebida como un fármaco (389b) que se administra al cuerpo social. Platón no concibe el ideal de impartir una instrucción racional a la mayoría de la población, porque cree que la mayoría no estaría preparada para ello y, por el contrario, elabora concienzudamente todo un programa de medidas persuasivas con la intención de preservar a cualquier coste la unidad del estado.

En el segundo tercio de este siglo, cuando Europa padecía totalitarismos de uno y otro signo, el pensamiento político de Platón fue sometido a un duro escrutinio para mostrar las semejanzas con los sistemas políticos que, en ese momento, constituían una amenaza para la sociedad democrática. Crossman[18] llegó a decir que "la filosofía de Platón es el más salvaje y profundo ataque contra las ideas liberales que haya conocido la historia". El estado perfecto no es para Platón, dice Crossman, una democracia de seres iguales y racionales, sino una aristocracia en la que una casta hereditaria de caballeros educados cuidan a las masas trabajadoras con una solicitud paternal. El libro de Crossman alentó una reacción anti-platónica y ejerció gran influencia en la obra más conocida de esta corriente, *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* de K.Popper[19].

Popper ve a Platón como un reaccionario que construye sus ideales políticos a contracorriente de una "Gran Generación" de intelectuales y políticos, como Protágoras o Pericles, que era portadora de

---

18. R.H.S. Crossman, *Plato To-Day*, Londres, 1937, pág.132.

19. Como reconoce el propio Popper, cfr.*La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, pág.492, n.2.

"una nueva fe en la razón, en la libertad y en la hermandad de todos los hombres" y creía en la posibilidad de una sociedad abierta basada en la igualdad y en la justicia[20]. Según Popper, Platón equivocó el planteamiento de sus reflexiones políticas porque creyó que el problema fundamental era "*quiénes deben gobernar el estado*", en lugar de preguntarse "*en qué forma podemos organizar las instituciones políticas a fin de que los gobernantes malos o incapaces no puedan ocasionar demasiado daño*"[21]. Desde el punto de vista del pensamiento liberal, que es ajeno a los planteamientos platónicos, lo fundamental no es la primera pregunta, porque entonces uno se ve tentado a conceder un poder absoluto a quienquiera que nos parezca que debe ostentarlo: los más sabios, la raza superior o los proletarios. Lo fundamental es concebir todo un sistema para el control y el equilibrio del poder. Como veremos, Platón no fue ajeno a esta última preocupación, sobre todo en la última fase de su pensamiento.

Popper sostiene que "el programa político de Platón, lejos de ser moralmente superior al del totalitarismo, es fundamentalmente idéntico al mismo"[22]. Sobre todo destaca la hostilidad de Platón hacia la libertad del individuo y su subordinación al todo, así como su anti-igualitarismo y su deseo de poner al servicio de los gobernantes todos los mecanismos educativos que hagan posible la estabilidad del estado, mediante una severa censura y una continua propaganda tendente a modelar y unificar las mentes.

Popper escribió su libro en un momento dramático, cuando Europa se veía desgarrada por el totalitarismo nazi y, sin duda, distorsionó o exageró sacándolas de contexto muchas ideas platónicas. Con ello se abrió una polémica en la que hicieron armas a favor de Platón no pocos especialistas[23]. Unos y otros se preguntaban si Platón

20. Cfr.K.Popper, *opus cit.*, pág.181.
21. Cfr.*opus cit*, págs.124-5.
22. Cfr.*opus cit.*, pág.94.
23. Cfr., por ejemplo, J.Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, Chigaco, 1953 y R.B.Levinson, *In Defense of Plato*, Cambridge, 1953.

era totalitario o demócrata[24]. Seguramente no era ninguna de las dos cosas. La aristocracia moral e intelectual preconizada por Platón parece lejos por desgracia de todos los sistemas políticos que han visto la luz desde el siglo V a. de C. hasta nuestros días y, en consecuencia, cualquier comparación con Platón parece estéril[25]. Es verdad que Popper tiende a desfigurar la aristocracia racional de Platón bajo la forma de un "pensamiento de casta"[26], pero también es indudable el autoritarismo de sus ideas educativas y su aversión a la libertad y la iniciativa del individuo. Creo que Popper lleva razón cuando afirma que el objetivo de Platón, con su intento de monopolizar y controlar todas las influencias educativas sobre la población, no era desde luego "despertar el sentido de la autocrítica", sino "el adoctrinamiento" y el "modelado de las almas"[27].

Platón en la *República* pensó que era posible formar una clase de gobernantes perfectos, a la que podía entregarse confiadamente un poder absoluto, y que su saber político debía estar por encima incluso del poder de la ley. En esa dirección ofrecía un flanco fácil a las críticas de Popper, respecto a las semejanzas de su ciudad ideal con el totalitarismo moderno, pero en las *Leyes* Platón revalorizó el papel de la ley y la necesidad de someter a los gobernantes a un riguroso escrutinio antes y después del ejercicio de sus cargos[28].

---

24. Cfr., Th.L.Thorson edit., *Plato, Totalitarian or Democrat*, Englewood Cliffs, 1963. Este colectivo incluye una selección de los textos más importantes de Crossman, Russell, Popper y Wild, así como otras contribuciones.

25. Crossman, por ejemplo, imagina a Platón de viaje por la Alemania nazi, discutiendo con eruditos que defendían su semejanza con el nacionalsocialismo y narrando sus impresiones a Aristóteles. Los que estén interesados en leer a Crossman, disfrutarán con su ironía y su sentido del humor. Cfr.*opus cit.*, pág.228-247.

26. Cfr.R.Maurer, "De L'Antiplatonisme Politico-Philosophique", en *Contre Platon* 2, textes réunis par M.Dixsaut. París, 1995, pág.138.

27. Cfr.K.Popper, *opus cit.*, pág.134-5; cfr.también, J.Annas, *opus cit.*, pág.89, que constata el autoritarismo del programa educativo de Platón.

28. Cfr.G.R.Morrow, "Plato and the Rule of Law", en G.Vlastos, ed.,

Tanto en esta obra como en el *Político* se dio cuenta de que es muy difícil que un alma mortal pueda resistir un poder absoluto sin utilizarlo en beneficio de sus propios intereses y llegó a decir que a los que ahora se llaman gobernantes sería mejor llamarles "servidores de las leyes", porque no hay ninguna otra cosa de la que dependa más la salvación de la ciudad (*Leyes* 715d). Pero con esto entramos ya en la evolución del pensamiento político de Platón.

La última etapa del pensamiento político de Platón

La evolución del pensamiento político de Platón viene determinada por el tránsito de un sistema político basado en el arte del estado, desempeñado por el filósofo-gobernante de la *República*, al sistema preconizado en las *Leyes* en el cual el gobierno se sustenta en el imperio de la ley. *El Político* ocupa un lugar intermedio entre ambas alternativas. En esta obra se afirma que el único régimen político (*politeía*) verdadero y recto es aquel en el cual los gobernantes están en posesión del arte del estado (cfr. *Pol.* 292c y sgs.). Esta *téchnē* consiste en una ciencia (*epistémē*) que coloca al político, como en el *Gorgias* y la *República*, en el mismo nivel del piloto y el médico. De aquí se desprenden dos consecuencias importantes. La primera de ellas es que el recto gobierno, al estar basado en un saber específico, sólo podrá ser ejercido por un número muy reducido de personas (293a). En segundo lugar, el saber es garantía de acierto, y, por consiguiente, un gobierno basado en la *téchnē* es el único criterio verdadero para decidir si se trata de un auténtico régimen político o solo de una mera imitación. Otros requisitos, como el gobierno de acuerdo con leyes o el consenso de los ciudadanos, son circunstancias meramente accidentales.

El *Político* reafirma con toda claridad la superioridad del arte del gobierno sobre el régimen político basado en las leyes. Nada hay

Plato: A Collection of Critical Essays, N.York, 1971, vol.I, págs.154 y sgs.

por encima de un hombre dotado de razón (294a), porque éste sabría mandar en cada caso lo más ventajoso, mientras que la ley "nunca podría prescribir lo más conveniente abarcando con exactitud lo mejor y lo más justo para todos al mismo tiempo" (294a-b). El hombre sabio y bueno hará siempre lo más ventajoso para su ciudad, como el piloto para los navegantes, y actuará de la misma manera que éste, "no instaurando leyes, sino ofreciendo su arte como ley" (297a). Sin embargo, Platón, que sigue proclamando su fe en la superioridad del saber sobre cualquier código de legislación (297a), comienza a darse cuenta de la dificultad de encontrar alguna vez un hombre que pudiera ejercer un gobierno de esta naturaleza. En el mito del *Político* se habla de una época en la que los hombres eran gobernados por un dios (271e) y, en realidad, podría decirse que un gobernante que se comportara de la manera exigida por el arte del estado actuaría como "un dios entre los hombres" (303b).

La conciencia de esta dificultad hace que Platón piense en la necesidad de una segunda alternativa (cfr.297e y sgs.). Ésta consiste en "instaurar leyes y códigos escritos" (300c), para que un individuo o la masa no puedan obrar nunca en contra de lo prescrito por ellos. Se trataría de leyes establecidas a partir de una gran experiencia y gracias a consejeros que habrían conseguido persuadir al pueblo (300b). Con este tipo de leyes, la segunda opción que se nos ofrece sería un mal menor ante la posibilidad de que surgiera un individuo con afán de ganancia, capaz de dejar de lado las leyes en beneficio de sus propios intereses (300a). Por el contrario, un gobierno basado en leyes, "instauradas en la medida de lo posible por expertos" (300c), podría constituir una imitación del único régimen legítimo, que es el que se funda en el arte del estado. A falta de ese hombre capaz de ejercerlo, superior a todos sus congéneres en cuerpo y alma, Platón reconoce, pues, la necesidad de redactar códigos legales y seguir así "las huellas del más verdadero régimen político" (cfr.301e). No cabe duda de que Platón ha llegado a esta convicción con amargura y su pesimismo creciente le hace ver que la distancia entre uno y otro sistema de gobierno es la que media entre los dioses y los hombres.

Fiel a esta creencia. Platón dedicó sus últimos años a redactar precisamente las *Leyes*, en las que entró en los minuciosos detalles de una prolija reglamentación y construyó con ello toda una camisa de fuerza para el arte del estado que, en la *República*, hubiera considerado indigna de éste. El ideal sigue aquí siendo el mismo y ello muestra también la continuidad del pensamiento platónico. En esta obra, efectivamente, se dice (875c-d) que "no hay ley ni orden más poderoso que el saber" y se afirma que "no es lícito que la inteligencia sea súbdita ni esclava de nadie". A la inteligencia le corresponde mandar, si ella es verdaderamente inteligencia y realmente libre. Pero Platón tiene una idea de la naturaleza humana cada vez más pesimista: en varias ocasiones el Ateniense dice en las *Leyes* que el hombre es una marioneta inventada por los dioses y que esto es lo mejor que hay en él (*Leyes* 803c). La cuerda del razonamiento que tira de él es todavía "áurea y sagrada", pero demasiado "suave" si la comparamos con las cuerdas "duras y férreas" de las pasiones[29].

Platón tiene cada vez menos confianza en las posibilidades de una razón "libre y soberana" que pudiera gobernar la vida de los hombres. Por ello "hay que elegir la segunda opción, es decir, la ley y el orden" (*Leyes* 875d). Ninguna naturaleza humana, dice el Ateniense (713c), es capaz de regir los asuntos humanos soberanamente sin insolencia e injusticia, hasta el punto de que donde gobierna un mortal, en lugar de un dios, no hay escape de males y dificultades. Cuando un individuo, una oligarquía o una democracia gobierna con desprecio de las leyes no queda ningún medio de salvación (714a). El mejor gobierno será aquel que se convierta en esclavo de la ley (715d).

---

29. J.Gould entre otros ha puesto de manifiesto el pesimismo creciente de Platón en relación con la naturaleza humana en *The Development of Plato's Ethics*, N.York, 1972 (1955), págs.213-4. Véase, no obstante, G.Vlastos, "Platonic Knowledge and Platonic Pesimism", en *Platonic Studies*, págs.213 y sgs. Yo mismo he analizado con detalle este problema en mi *Mito y Persuasión*, págs.260-274.

Hay pasajes en las *Leyes* que ponen en evidencia un realismo tal que Platón parece ya totalmente entregado al ideal de una razón meramente exterior o esclerotizada en leyes inamovibles. Si hay leyes que permanezcan inmutables a lo largo del tiempo, dice en una ocasión (798a-b), los ciudadanos no habrán tenido noticias de una situación diferente y tendrán miedo a cambiar las leyes vigentes. La rigurosa reglamentación de los viajes al extranjero, el control de la educación, la censura y la necesidad preconizada por Platón de generar un sistema de creencias basado en los hábitos y el temor, y el ideal de una legislación inamovible no nos llevan a pensar que estuviera diseñando una sociedad basada en un consenso racionalmente generado[30].

Respecto al pensamiento político de la *República*, pueden observarse notables variaciones. Es evidente que han cambiado muchas cosas. La más importante ya la hemos mencionado, porque supone nada menos que la sustitución del filósofo-gobernante por el imperio de la ley. Otras modificaciones fundamentales se siguen en realidad de esto. Ahora la sociedad se divide en cuatro clases según los correspondientes niveles de riqueza autorizados, que no pueden sobrepasar determinados límites. A veces se ha dicho que las diferencias con la *República* no son tan grandes, porque los guardianes de las leyes, en los que residen las funciones más importantes, se corresponderían con los filósofos-gobernantes, el resto de los ciudadanos de las *Leyes* con los auxiliares, y los esclavos y extranjeros con la clase productiva de la *República*. Pero las posibles semejanzas no pueden ocultar las diferencias, porque ahora las funciones de participación en las tareas del estado, la defensa y la propiedad no son ostentadas por clases diferentes, sino por todos los ciudadanos a

---

30. Cfr., sin embargo, Ch.Bobonich, "Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's *Laws*", *Classical Quarterly*, XLI (1991), págs.365-388. He discutido la tesis de Bobonich en mi *Mito y Persuasión*, págs.267, 274, 289 y 292.

la vez[31]. Con ello podría decirse que el principio de la especialización funcional recibe importantísimas restricciones, si es que no se abandona por completo. Platón prevé incluso la existencia de una Asamblea, a la que pertenecerían todos los ciudadanos, y un Consejo con 360 miembros, con funciones mucho más limitadas que las que tenían en la democracia ateniense.

Si en la *República* encontramos una condena tajante de la democracia, ahora el Ateniense dice (756e) que todo régimen político debe participar de la monarquía y la democracia y, a continuación, se refiere a los dos tipos de igualdad que deben coexistir en cualquier constitución. En primer lugar, está la igualdad meramente numérica (757b), que toda ciudad debe aplicar distribuyendo ciertos cargos por sorteo. De esta forma todos los ciudadanos tendrán oportunidad de participar en ciertas tareas de la administración del estado. Pero además existe una igualdad "más verdadera y excelente" que otorga "más al que es mayor y menos al que es menor, concediendo a cada uno lo que está en proporción a su propia naturaleza". Esta segunda "igualdad" abre el camino a distinciones que otorgarán a los mejores ciudadanos los cargos más importantes, con lo que el sistema político de las *Leyes* tendrá muchos rasgos de la aristocracia moral e intelectual[32] característica de la *República*. Respecto a las supuestas simpatías de Platón por la democracia en las *Leyes*, no debemos hacernos muchas ilusiones, porque su respeto por la voluntad popular sigue siendo bastante escaso y el ideal es

31. Cfr.R.F.Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*, Oxford, 1983, pág.109.

32. Hay muchos rasgos que ponen de relieve la importancia que adquiere en el sistema político de las *Leyes* el factor de la posesión de riqueza, junto a las cualidades morales e intelectuales. Por ejemplo, los miembros de las dos clases superiores serían multados por no asistir a las reuniones de la Asamblea, cosa que no les ocurriría a los de las clases inferiores. Detalles como éste parecen favorecer la propiedad como otro factor importante en la atribución de funciones políticas. Cfr.T.J.Saunders, "Plato's Later Political Thought", en R.Kraut, *The Cambridge Companion to Plato*, págs. 476.

un sistema legal inamovible[33]. La idea de Platón no es que las leyes expresen la voluntad popular sino que ésta se acomode por medio de los recursos educativos adecuados al espíritu de las leyes.

Algunos comentaristas han destacado la semejanza del Consejo Nocturno, previsto por Platón en las *Leyes* (cfr.951c-952d, 961a-968e), con la misión de los filósofos gobernantes de la *República*, con lo que las diferencias entre ambas obras no serían después de todo insalvables. El Consejo Nocturno recibe esta denominación porque sus miembros se reunirían antes de la salida del sol, para no interferir con sus restantes ocupaciones. Estaría formado por los diez guardianes de la ley de más edad, por el magistrado responsable de la educación y sus predecesores en el cargo, así como por otras personas que hayan sido objeto de distinciones especiales y por otros tantos ciudadanos más jóvenes elegidos por los demás miembros. Además formarían parte de este órgano los enviados al extranjero para informarse de la legislación de otros países. La similitud con los filósofos-gobernantes de la *República* radica sobre todo en la educación superior que recibirían sus miembros. Parece muy probable que en su programa de estudios figuraría la dialéctica (cfr.965b-c) y la teoría de las formas, es decir, los fundamentos metafísicos del arte del estado. Platón parece conceder una importante función a este Consejo, en relación con las leyes de la ciudad, porque sus miembros han de conocer la unidad de objetivos a la que apunta todo el sistema legislativo (962b y sgs.) y han de estar preparados para interpretar la legislación y dar razón de ella a quien la pida (cfr.966b y sgs). Además deberán tener la suficiente formación intelectual como para que sus virtudes no estén fundadas simplemente en las opiniones, que constituyen la base de las virtudes populares (968a).

Platón llega a decir que, si llegamos a disponer de este divino Consejo, "hay que confiarle la ciudad" (969b). No obstante, debemos recordar que las *Leyes* optan por el imperio de la ley, ante la imposibilidad de encontrar a un hombre a quien se pueda conceder un

33. Cfr. R.F. Stalley, págs. 18-2 y 121-2.

poder absoluto. Parece, pues, que su función sería sobre todo de estudio e interpretación de la ley y que, todo lo más, sus miembros actuarían como reformadores sin llegar a reemplazar a la ley con un poder independiente de ésta[34].

Sobre el alcance de los cambios experimentados por el pensamiento político de Platón, las opiniones de los especialistas, como era de esperar, no han sido unánimes. Los que dan menos importancia a estos cambios, los atribuyen a una mera diferencia de metodología o de intenciones. Trevor J. Saunders llega a decir que entre el estado de las *Leyes* y el de la *República* no hay relación, porque "ambos son el mismo estado platónico, pero situados en dos posiciones de una misma escala móvil de madurez política"[35]. Saunders no acepta que la evolución del pensamiento político de Platón vaya del idealismo de la *República* al realismo de las *Leyes*, como sostiene la mayoría, porque esto, cree él, sería confundir los ideales realizables con los irrealizables. La *República* significa para él la aplicación incondicional de ciertos principios políticos que constituían para el mismo Platón un ideal irrealizable, mientras que las *Leyes* describen simplemente una "*República* modificada y realizada en las condiciones de este mundo"[36], de manera que Platón hubiera podido escribir las dos obras al mismo tiempo.

Para otros el cambio de una a otra obra supone, por el contrario, un auténtico cambio de pensamiento provocado al menos en parte por el fracaso final de sus experiencias en Sicilia. Hay que reconocer que para Platón los ideales son los mismos, pero "la segunda vía" prevista en el *Político* acaba imponiéndose en las *Leyes*, por-

34. Cfr.C.Kahn, "The Place of the Statesman in Plato's Later Work", en *Reading the Statesman*, ed.by.Ch.J.Rowe, Sankt Agustin, 1995, pág.52. Kahn dice que podría comparársele con el Tribunal Supremo de los Estados Unidos, que está dotado de cierto poder legislativo al interpretar la Constitución adaptándola a las necesidades de la vida moderna.

35. *Opus cit*, pág.483.

36. Cfr.T.J.Saunders, *Plato, The Laws*, Harmondsworth, 1970, pág.28.

que en esta obra abandona por completo su esperanza de formar a una clase de filósofos a la que pudiera dotar de un poder absoluto para el ejercicio del arte del estado[37].

37. Cfr. mi *Mito y Persuasión*, pág.272. C.Kahn dice con razón que, aunque el punto de vista unitarista es correcto en el nivel de los ideales teóricos, es necesaria también una perspectiva evolucionista o biográfica para dar cuenta de las diferencias innegables de doctrina y punto de vista entre la *República*, el *Político* y las *Leyes*. Cfr."The Place of the *Statesman* in Plato's Later Work", pág.54

Bibliografía

Obras de Platón

Las citas de Platón que figuran en este libro las he traducido yo mismo, pero existen en castellano excelentes traducciones. Una edición de *Obras Completas* de Platón, Madrid, 1974 (ed. Aguilar, 2ª ed.), recoge en un solo volumen una versión íntegra de todos los diálogos y cartas. Se trata de traducciones debidas a varios autores y su valor es muy desigual, pero hay que destacar algunas contribuciones notables, como la de Luis Gil (*Banquete* y *Fedón*) o la de María Araujo (*Fedro*). Excelentes son, por lo general, las ediciones bilingües aparecidas en el Centro de Estudios Constitucionales (antes Instituto de Estudios Políticos). Podemos citar, por ejemplo, las traducciones, con notas y estudio introductorio, de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano (*La República*, 1949; *Las Leyes*, 1960), Luis Gil, (*Fedro*, 1970), A. Ruiz de Elvira (*Menón*,1970), A.Tovar (*El Sofista*, 1970), y M.Toranzo (*Cartas*, 1970). Por otra parte, la editorial Gredos inició en 1981 una edición de las obras completas de Platón, de las que han aparecido hasta el momento siete volúmenes (*Platón, Diálogos*, vol.I-VII, Madrid, 1981-1992). Se trata en general de ediciones cuidadas con introducciones y notas, que recogen en general las cuestiones más actuales de los estudios platónicos, por lo que son altamente recomendables. Para el texto griego he utilizado la edición de J.Burnet (*Platonis Opera*, Oxford, 1977 [1900]), en cinco volúmenes. La paginación de las citas corresponde, como es norma obligada, a la edición de Stephanus (París, 1578): el primer número se refiere a la página de esta edición y la letra a las secciones en las que se dividía cada página.

Allen, R.E., ed., *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres, 1965.
Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, 1982 (1981).
Archer-Hind, R.D., *The Timaeus of Plato*, Londres, 1888.
Barker, E., *Greek Political Theory*, Londres-N.York, 1961 (1918).
Bobonich, Ch., "Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's *Laws*", *Classical Quarterly*, XLI (1991), págs.365-388.
Bowra, C.M., *La Atenas de Pericles*, Madrid, 1979 (1970).
Brandwood, L., "Stylometry and Chronology", en *The Cambridge Companion to Plato*, ed.by R.Kraut, Cambridge, 1992, págs.90-120.
Brisson, L., *Platon, Timée-Critias*, trad., intrd. et notes, París, 1992.
Burnet, J., "The Socratic Doctrine of the Soul", *Proceedings of the British Academy*, 1915-6, págs.235-259.
Early Greek Philosophy, Londres, 1963 (1930).
Greek Philosophy, Thales to Plato, Londres-N.York, 1968 (1914).
Calvo Martínez,T., *De Los Sofistas a Platón: Política y Pensamiento*, Madrid, 1986.
Aristóteles, Metafísica, Madrid, 1994.
Candel Sanmartín, M., *Teofrasto, Algunas Cuestiones de Metafísica*, Barcelona, 1991.
Cassirrer, E., *El Problema del Conocimiento*, México, 1974 (1906), vol.I.
Cornford, F.M., *Plato's Cosmology*, Londres, 1937.
La Filosofía no Escrita, Barcelona, 1974 (1967).
Platón y Parménides, Madrid, 1989 (1939).
Crombie, I.M., *Análisis de las Doctrinas de Platón*, Madrid, 1979.
Cross, R.C. y Woozley, A.D., *Plato's Republic, A Philosophical Commentary*, Londres, 1979 (1964).
Crossman, R.H.S., *Plato To-Day*, Londres, 1937.
Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*,vol.I, N.York, 1972 (1944).
The Riddle of the Early Academy, Berkeley, 1945.

"The Sources of Evil according to Plato", en G.Vlastos, *Plato. A Collection of Critical Essays*, vol.II, págs.244-258.
Davies, J.K., *La Democracia y la Grecia Clásica*, Madrid, 1981 (1978).
Dicks, D.R., *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Londres, 1970.
Diels, H.-Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1972 (16ª ed.).
Dodds, E.R., *Los Griegos y lo Irracional*, Madrid, 1980 (1951).
Plato, Gorgias, Oxford, 1990 (1959).
Ellul, J., *Historia de las Instituciones de la Antigüedad*, Madrid, 1970 (1967).
Field, G.C., *Plato and his Contemporaries*, Londres, 1930.
Findlay, J.N., Plato, *The Written and Unwritten Doctrines*, Londres, 1974.
Finley, M.I., "Platón y la Praxis Política", en *Aspectos de la Antigüedad*, Barcelona, 1975 (1960).
Friedländer, P., *Plato: An Introduction*, Princeton, 1973 (1954); hay traducción castellana.
Gaiser, K., "Plato's enigmatic Lecture 'On the Good'", *Phronesis*, XXV (1980), págs.5-37.
Gould, J., *The Development of Plato's Ethics*, N.York, 1972 (1955).
Grube, G.M., *El Pensamiento de Platón*, Madrid, 1973 (1958).
Guthrie,W.K.C., "Plato's Views on the Nature of the Soul", *Entretiens Hardt*, vol.III, Vandeouvres-Genève, 1955, págs.2-22.
Historia de la Filosofía Griega, vol.III-V, Madrid, 1988-1992.
Hackforth, R., *Plato's Phaedo*, Cambridge-N.York, 1955.
Havelock, E.A., *Preface to Plato*, Cambridge, Massachusetts, 1963; hay traducción castellana.
Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, 1974.
Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, México, 1977 (1833).
Irwin, T.H., "Plato: The intellectual Background", en *The Cambridge Companion to Plato*, págs.51-89.

Isnardi Parente, M., "Platón y el Problema de los *Agrapha*", *Méthexis*, VI (1993), págs.73-92.
Jaeger, W., *Paideia, Los Ideales de la Cultura Griega*, México, 1971 (1933).
Aristóteles, Bases para la Historia de su Desarrollo Intelectual, México, 1983 (1923).
Kahn, C., "The Place of the *Statesman* in Plato's Later Work", en *Reading the Statesman*, ed.by Ch.Rowe, Sankt Agustin, 1995, págs.49-60.
Kerferd, G.B., *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1993 (1981).
Krämer, H.J., *Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959.
Platone e I Fondamenti della Metafisica, Milán, 1989.
"Imagen antigua y nueva de Platón", *Méthexis*, VI, 1993 (Sup), 93-110.
Kraut, "Introduction to the Study of Plato", en *The Cambridge Companion to Plato*, págs.1-50.
Lesky, A., *Historia de la Literatura Griega*, Madrid, 1985 (1963).
Levinson, R.B., *In Defense of Plato*, Cambridge, 1953.
Lledó Iñigo, E., "Introducción General", en *Platón, Diálogos*, vol.I, Madrid, 1981.
Lloyd, G.E.R., "Plato as a Natural Scientist", *Journal of Hellenic Studies*, LXXXVIII, 1968, págs. 78-92.
Maurer, R., "De L'Antiplatonisme Politico-philosophique", en *Contre Platon* 2, textes réunis par M.Dixsaut, París, 1995, págs. 129-154
McDwell, J.H., *Plato, Theatetus*, Oxford, 1973.
Mohr, R.D., "The Mechanism of Flux in Plato's Timaeus", *Apeiron*, 14 (1980), 96-114.
"Plato's Theology Reconsidered: What the Demiurge Does", en *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. by J.P.Anton and A.Preus, N.York, 1989.
Mondolfo, R., *Sócrates*, Buenos Aires, 1988 (11 ed.).
Morrow, G.R., "Plato and the Rule of Law", en G.Vlastos, ed.,

Plato: A Collection of Critical Essays, N.York, 1971, vol.I, págs.144-165.
Murray, O., *Grecia Antigua*, Madrid, 1981.
Ortega y Gasset, J., *El Tema de Nuestro Tiempo*, Madrid, 1980 (col.Austral).
Owen, G.E.L., "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", en Allen, R.E., ed., *Studies in Plato's Metaphysics.*
Piqué Angordans, A., *Sofistas, Testimonios y Fragmentos*, Barcelona, 1985.
Popper, K., *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, Buenos Aires, 1981 (1945).
Reale, G., "En qué consiste el nuevo paradigma histórico-hermenéutico en la interpretación de Platón?", *Méthexis*, VI (1993), págs.131-149.
Per una nuova interpretazione di Platone, Milán, 1995 (1984).
Rico Gómez, M., *Jenofonte, República de los Lacedemonios*, Madrid, 1989 (1973).
Robinson, T., *Plato's Psychology*, *Phoenix*, suppl.vol.VIII, Toronto, 1970.
Rodríguez Adrados, F., *La Democracia Ateniense*, Madrid, 1980 (1975).
Romilly, J. de., *The Great Sophists in Periclean Athens*, Oxford, 1992 (1988).
Ross, W.D., *Aristotelis, Fragmenta Selecta*, Oxford, 1979 (1955).
Aristotle's Metaphysics, Oxford, 1981 (1924).
La Teoría de las Ideas de Platón, Madrid, 1989 (1951).
Ryle, G., "Plato's Parmenides", en Allen, R.E., ed., *Studies in Plato's Metaphysics.*
Saunders, T.J., *Plato, The Laws*, Harmondsworth, 1970
"Plato's Later Politicial Thought", en R.Kraut, ed., *The Cambridge Companion to Plato*, 464-492.
Sayre, K.M., *Plato's Late Ontology, A Riddle Resolved*, Princeton, 1983.
Skemp, J.B., *The Theory of Motion in Plato's later Dialogues*,

Cambridge, 1942.

Solmsen, F., "Plato and the Concept of the Soul (*Psyche*): Some Historical Perspectives", *The Journal of the History of Ideas*, XLIV, (1983), págs.355-367.

Stalley, R.F., *An Introduction to Plato's Laws*, Oxford, 1983.

Szlezák, Th. A., "A propósito de la habitual animadversión frente a los *ágrapha dógmata*", *Méthexis*, VI (1993), págs, 151-169.

Tarán, L., "The Creation Myth in Plato's *Timaeus*", en *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed.by J.P.Anton with G.L.Kustas, N.York, 1971.

Taylor, A.E., *El Pensamiento de Sócrates*, México, 1969 (1932).

Plato, The Man and his Work, Londres, 1978 (1926).

A Commentary of Plato's Timaeus, N.York-Londres, 1987 (1928).

Thorson, Th.L..ed., *Plato, Totalitarian or Democrat?*, Englewood Cliffs, 1963.

Tigerstedt, *Interpreting Plato*, Estocolmo, 1977.

Vallejo Campos, A.,"Conflicto en torno al *lógos*", en *Er, Revista de Filosofía*, XV (1993), págs.9-42.

Mito y Persuasión en Platón, *Er, Revista de Filosofía* (Suplementos), Sevilla, 1993.

Vlastos, G., "The Third Man Argument in the *Parmenides*", *Philosophical Review*, LXIII (1954), págs.319-49.

Plato's Universe, Oxford, 1955.

"Creation in the *Timaeus*: is it a Fiction?", en R.E.Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, págs.401-19.

Plato, A Collection of Critical Essays, N.York, 1971.

Platonic Studies, Princeton, 1981.

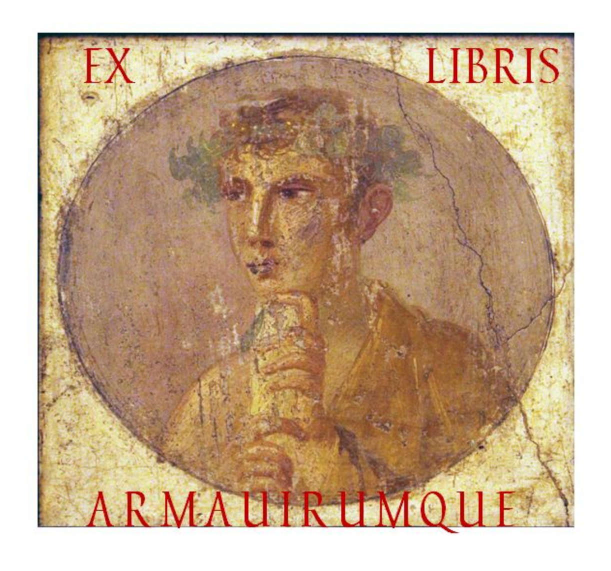
Socrates, Ironist and Moral Philosopher, Cambridge, 1991.

Wild, J., *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law*, Chicago, 1953

Young, J, "How chaotic is Plato's Chaos?", *Prudentia*, X (1978), págs.77-83.

Indice de nombres

Indice general


EX
LIBRIS
ARMAUIRUMQUE